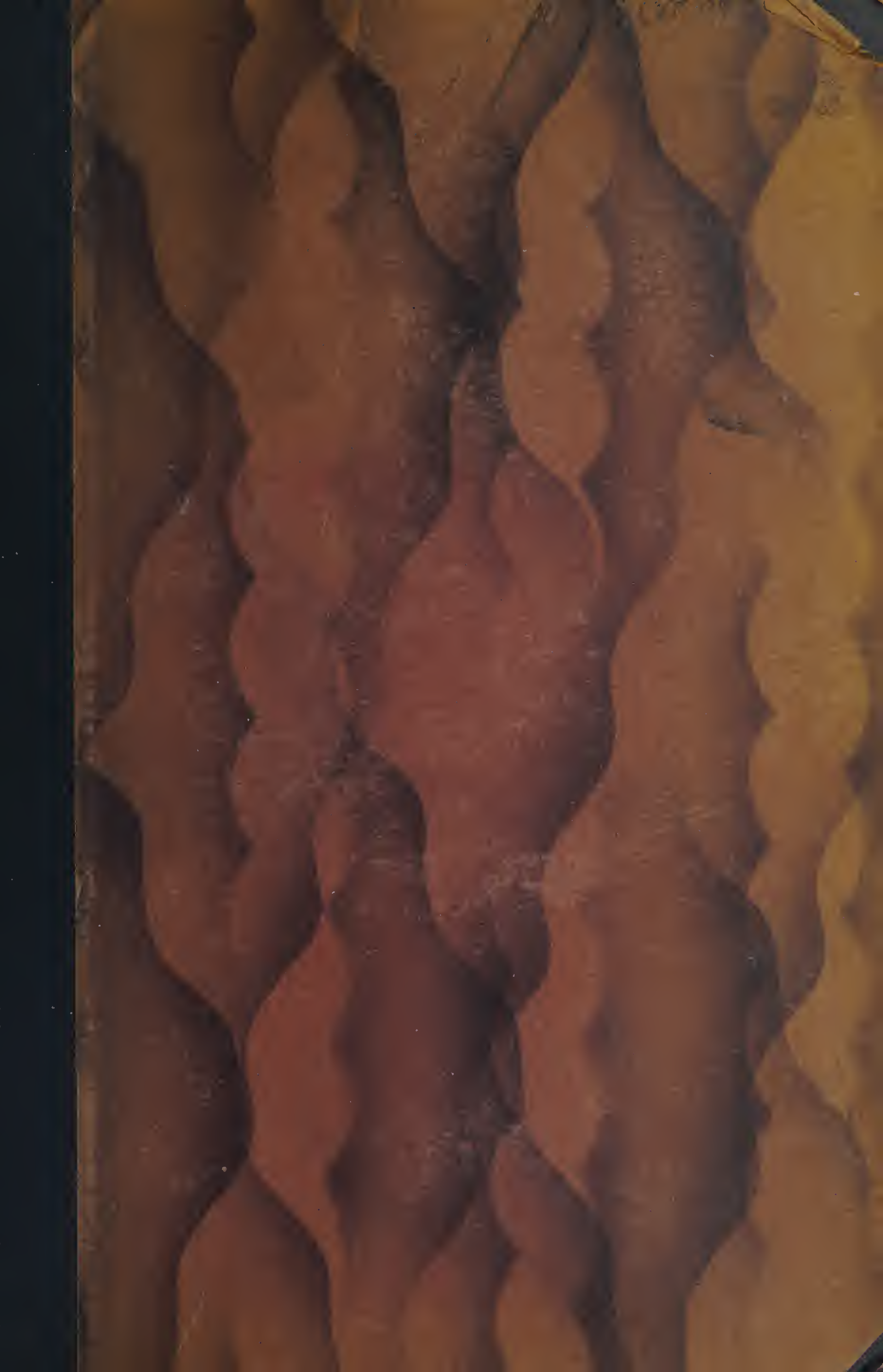






Veröffentlichungen der
Akademie für die Wissenschaft des Judentums

HERMANN COHENS
JÜDISCHE SCHRIFTEN

Mit einer Einleitung
von
Franz Rosenzweig

herausgegeben von Bruno Strauß

Berlin 1924
C. A. Schwetschke & Sohn / Verlagsbuchhandlung
Gegr. 1729

HERMANN COHENS

JÜDISCHE SCHRIFTEN

Dritter Band

Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte



Berlin 1924
C. A. Schwetschke & Sohn / Verlagsbuchhandlung
Gegr. 1729

Inhalt



Das Problem der jüdischen Sittenlehre

Eine Kritik von Lazarus' Ethik des Judentums

Eine Ethik des Judentums ist eine große, herrliche Aufgabe; aber methodologisch ein schwieriges Problem. In der christlichen Wissenschaft ist der analoge Titel durchgängig gebräuchlich als christliche Ethik; nicht als Ethik des Christentums. Dieser Unterschied gibt zu denken. Die christliche Ethik unterscheidet sich von der philosophischen Ethik. Und sie nennt sich daher mit Vorliebe nicht Ethik, sondern Sittenlehre, oder allenfalls Moral. Ethik ist der philosophische Systembegriff, der nicht wohl ohne den korrelativen Begriff der Logik gedacht werden kann, der seinerseits wiederum auf die Physik bezogen ist. Indem die christliche Sittenlehre also von der philosophischen sich abgrenzt, bezeichnet sie als ihre Grundlage die Offenbarung im alten und im neuen Bunde. Dadurch definiert sie sich ihre geschichtlichen Quellen und ihre positiven literarischen Urkunden. Anders steht es im Judentum. Schon die biblischen Quellen erstrecken sich über ein Gebiet von Jahrhunderten. Und die mündliche Lehre zerstreut die Einheit der Zeit weiter, und damit die Einheitlichkeit der Grundlage. Endlich aber liegt es im Begriffe der mündlichen Lehre selbst, daß sie keinen Abschluß finden kann; daß das Ende, das sie gewaltsam sich setzen will, ihr immer wieder zu einem rastlosen neuen Anfang wird. Das ist das Licht bei dem Schatten, den die Tradition wirft. Und nicht allein etwa in den Gebräuchen und Einrichtungen hat die mündliche Lehre keinen toten Punkt; sondern auch ebensowenig in den religiösen und sittlichen Gedanken. Es war keine äußerliche Schablone, und nicht die Aufnahme eines Modewortes; sondern es war lebendiges Interesse und fruchtbare Einsicht für historisches Denken, daß die jüdische Reformtheologie den Begriff der Entwicklung hervorhob, und unter seiner Fahne die Wissenschaft des jüdischen Altertums und der jüdischen Geschichte in

begeisterte Pflege nahm. Das Judentum schließt nicht etwa innerlich mit der Entstehung des Christentums ab. Und was nachher gekommen ist, steht nicht etwa unter dem Banne einer äußerlichen Reaktion und Restauration; sondern es ist Leben von seinem ursprünglichen Leben, das immer wieder sich verjüngt. So bildet das Judentum in der Tat in seiner mehrtausendjährigen Geschichte, so schwierig die Annahme dünkt, eine unleugbare Art von Einheit. Aber für das Problem seiner Sittenlehre steigert sich dadurch die Schwierigkeit so sehr, daß sie unüberwindlich scheinen könnte.

Denn zuvörderst ergibt sich aus dieser Betrachtung mit Notwendigkeit, daß die Ermittlung der jüdischen Sittenlehre eine Aufgabe der geschichtlichen Forschung ist. Und für die Darstellung der jüdischen Sittenlehre entsteht die unabweisliche Forderung, daß sie auf dem Grunde der geschichtlichen Forschung ruhen, von diesem gesicherten und zu sichernden Fundamente aus sich erheben, und an diesem Niveau sich kontrollieren muß. Ohne die geschichtliche Kontrolle würde der Darstellung aller Halt und alle Fassung fehlen. Der Willkür homiletischer Phantasie würde man preisgegeben sein, wenn nicht das historische Prinzip der Entwicklung die Untersuchung leitete. Untersuchung und Erforschung gehören auch im Sprachgebrauch der jüdischen Wissenschaft zusammen. Und erst aus der letzteren soll sich die mit ihr sprachlich verwandte auslegende Darstellung ergeben.

So ist die jüdische Sittenlehre zu allernächst und für jede methodische Behandlung derselben ein Problem der jüdischen Altertums- und Geschichtswissenschaft. Man macht keine christliche Sittenlehre ohne Voraussetzung und ohne Zusammenhang mit der biblischen Exegese und mit der christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. So auch, und umsomehr, je ausgedehnter ihre historische Grundlage ist, muß die Darstellung der jüdischen Sittenlehre auf der Bibelforschung beruhen, und zudem auf der jüdischen Altertumswissenschaft über das weite Gebiet der Talmude und Midraschim. Dazu kommt noch die unabweisliche Zugabe der späteren Entwicklung, wodurch sich das historische Problem immer mehr steigert und verfestigt.

Eine andere Betrachtung führt zu einer neuen Art von Schwierigkeit für das Problem der jüdischen Sittenlehre. Den hauptsächlichen Stoff für die Entwicklung des Judentums in Bezug auf seinen sittlichen Gehalt bilden seine Glaubenslehren.

Die Sittlichkeit des Judentums ist in seiner Religion enthalten. In den biblischen Quellen ist bekanntlich die Glaubenslehre und die Sittenlehre durchmischt nicht nur mit gottesdienstlichen Verordnungen, sondern zugleich mit Gesetzen des Staatsrechts, des bürgerlichen und des öffentlichen Rechts; ganz abgesehen von der Komplikation mit der Sagengeschichte und mit der Poesie. Und für die mündliche Lehre erhält sich diese Komplikation teilweise zum lebendigen Vorteil derselben, teilweise aber auch als ein methodisches Hemmnis. Die Entstehung und Ausbildung des Midrasch, als einer besonderen Literaturgattung, ist als der Anfang einer zwanglosen Dogmatik zu verstehen. Und kaum war diese Literatur zu einer Art von Abschluß gelangt, so führte die Berührung mit der Philosophie, tiefer und lebendiger, weil konkreter und selbständiger als ehemals in Alexandrien, zu einer neuen Verfassung der Glaubenslehre. So entstand seit dem 10. Jahrhundert die jüdische Religionsphilosophie, die in ihrer das ganze Leben des Judentums beherrschenden, erhebenden und aufregenden Bedeutung bisweilen wohl unterbrochen oder zurückgedrängt wurde, die aber gänzlich niemals unter uns erloschen ist.

Das Buch, dem diese Betrachtungen gewidmet werden, erhebt den Anspruch, zum ersten Mal die Ethik des Judentums darzubieten. Und das Echo, das diese Ankündigung in der gedankenlosen Zustimmung urteilsloser Rezensenten findet, gibt dem Verfasser wenigstens den Trost einer subjektiven Entschuldigung für diese schwere Anschuldigung unserer geistigen Geschichte. Ohne persönlichen Vorwurf aber muß es ausgesprochen werden, daß dieses Wort die schwerste und die bitterste Kränkung enthält, die uns in diesen schlimmen Zeiten widerfahren konnte. Wie? die ganze große, reiche und tiefe Geschichte unserer Religionswissenschaft sollte eines solchen Zeugnisses ermangeln? Den gedeckten Tisch hätten wir bereitet; aber die Lehre der Weisheit hätten wir verschmäht? Würde nicht damit bewiesen sein, daß wir im sogenannten Gesetz verstrickt und verhaftet geblieben wären, da wir die Sittlichkeit als ein Beiwerk hätten liegen lassen?

Warum haben wir denn nicht, richtiger hätten wir nicht eine besondere jüdische Ethik? Vor allem bedarf es keiner vielfachen literarischen Nachweise, um die literarische Tatsache einzuschränken. Es hat stets „Bücher der Sittenlehre“ unter uns gegeben. Und auch an solchen Büchern ist wahrlich kein Mangel,

1*

in denen Tugenden, sittliche Grundbegriffe und „Herzenspflichten“ den Titel bilden. Es bedarf nicht der wohlwollenden Exemplifikation auf den seligen Fassel. Warum aber haben die epochemachenden Werke der mittelalterlichen und der neueren Religionsphilosophie das System der Glaubenslehre sich zum Problem gesetzt, und nicht ein System der Sittenlehre?

Die Antwort liegt in der Bestimmung des Wesens der jüdischen Religion und in ihrem Unterschiede von der christlichen. In der letzteren hat der eigentümliche Glaubensinhalt unvermeidlich zu dem schwierigen konfliktreichen Begriff des Dogmas geführt. Wie sehr immer die alte Kirche bereits in den griechischen Vätern das Einvernehmen mit der Philosophie anstrebte, und in der Blüte des Mittelalters dieses Streben erneuerte, so ist und bleibt doch das Dogma seinem Inhalt nach im Gegensatz und Widerspruch zu den anderweiten Methoden und Grundlagen der Vernunft. Aus diesem Konflikt des christlichen Glaubens mit der menschlichen, wissenschaftlichen Vernunft entstand dem Christentum, nicht etwa nur seiner Kultur und Wissenschaft, sondern nicht minder auch seiner Theologie, das Problem der christlichen Sittenlehre. Diese bildete nicht nur bei den Gegnern des Glaubens die feindliche Instanz und den Ersatz; sondern auch bei den tieferen Dogmatikern selbst blieb sie die lebendige Quelle, welche die Labyrinthe der Glaubenslehren belebte und befruchtete. So ist im Christentum bei allem Zusammenhang mit der Dogmatik die Absonderung einer christlichen Ethik durchaus verständlich. Ganz anders liegt die Sache im Judentum.

Welcher Inhalt der jüdischen Glaubenslehre konnte einen Vorwurf der Skepsis bilden, so daß die Fixierung der Dogmatik sich darauf hätte versteifen müssen? Und welcher Inhalt der jüdischen Glaubenslehre vertrüge, geschweige forderte die Absonderung von der Sittenlehre und den Gegensatz einer Sittenlehre? Man könnte an die Ceremonialgesetze denken. Indessen konnten diese, nachdem die Opfer geschwunden waren, kein eigentliches Problem mehr bilden, aus dem der Gegensatz einer Sittenlehre hätte herauswachsen können. Hatten doch die Sprüche der Väter bereits diese als Zaun für die Lehre gekennzeichnet. Ein Zaun ist kein Garten. Der ungleiche Wert in den Lebensquellen der Religion blieb überall deutlich; und aller Eifer um die Erhaltung und Befestigung des Zaunes konnte nicht darüber hinweg-

täuschen, daß er nur ein Schutz ist, aber nicht selbst der Schatz sein kann. Es bedurfte daher nicht erst einer tiefen Gelehrsamkeit und Philosophie, um sich diesen Zaun innerlich nicht über den Kopf wachsen zu lassen.

Oder sollte man etwa an den mehr mythologischen Motiven der Glaubenslehren Anstoß nehmen, wie etwa an der Auferstehung? Auch solche Fragen konnten nicht an dem lediglich sittlichen Charakter der Glaubenslehren irre machen. Denn sogar der Grundbegriff dieser Motivengruppe, die Unsterblichkeit, stand keineswegs im Mittelpunkt der Glaubensfragen; sondern wurde erst herübergenommen und danach aus dem eignen Boden ausgegraben und entwickelt. Auch die Frage der Offenbarung vermochte nicht eine Verhärtung gegen ihr Prinzip der Vernunft zu bewirken: weil sie von jeher den Inhalt von der Form unterschieden. Es blieb also beim schlechtesten Willen nur der Einzige Gott übrig, an dem der Gegensatz zwischen Ethik und Dogmatik zu einem kräftigen Ausdruck hätte kommen können. Man müßte aber von aller oberflächlichsten Kenntnis über die Bedeutung der jüdischen Gottesidee verlassen sein, wenn man diesem Gedanken Raum geben könnte. Ohnehin haben unsere mittelalterlichen Dogmatiker, das sind unsere Philosophen, in der rückhaltlosen Polemik mit Islam und Christentum deutlich genug erkennen lassen, daß sie ihren Gott als den Gott der Sittlichkeit erkennen. Sie bestreiten jede andere Erkenntnis von ihm, jede andere Art seiner Attribute als die seiner sittlichen Wege. Der Gott ihres Glaubens ist der Gott ihrer Sittenlehre.

Darum haben sie keine besondere Ethik verfaßt, weil sie den Gegensatz zu ihrer Dogmatik nicht etwa nur nicht aufkommen lassen wollten; sondern schlechterdings nicht fühlten, und nicht fühlen konnten. Der Gedanke eines solchen Gegensatzes ist ihnen nur von außen her entgegengetreten, nicht in ihnen selbst entstanden. Wer einen solchen Gegensatz zur jüdischen Glaubenslehre dachte, den würden sie zu „den Verirrten“ gerechnet haben, der des Führers bedurfte.

Und so müssen wir es denn als eine Verwirrung bezeichnen, wenn jetzt eine Ethik des Judentums als eine neue Aufgabe und als eine neue, unerhörte Leistung uns dargebracht wird. Die jüdische Sittenlehre bildet den inneren Quell, genauer das

sachliche Prinzip der jüdischen Glaubenslehre. Die jüdische Ethik ist das Prinzip der jüdischen Religion. *Sie ist das Prinzip, und nicht die Konsequenz.* Sie kann aus der jüdischen Religion nur in dem Sinne abgeleitet werden, wie man die Axiome aus dem Lehrgehalt der mathematischen Sätze ableitet. Sie ist nicht die Folgerung für den Menschen aus dem Prinzip der Gottheit; sondern das Prinzip der Gottheit kann nicht anders entfaltet, nicht anders definiert werden, es sei denn durch die Sittenlehre. Es besteht eine unabtrennbare, unauflösliche Einheit zwischen der jüdischen Sittenlehre und der jüdischen Gotteslehre.

Diese Erwägungen haben das Problem einer jüdischen Ethik von einer neuen Seite bestimmt. Die jüdische Sittenlehre ist nichts anderes als die jüdische Glaubenslehre. Daher konnte es in dem Gedanken und der Tendenz der Unterscheidung niemals bisher eine besondere jüdische Sittenlehre geben. *Und es darf fortan eine solche nicht geben.* Ihr Gedanke ist ein verhängnisvoller Irrtum; und zwar ebenso ein sachlicher, wie ein historischer Fehler. Indessen könnte man meinen, daß die Herausarbeitung der sittlichen Grundgedanken aus dem selbstverständlichen Kern der Glaubenslehre trotz dieser Bedenken ein zulässiges und ein verdienstliches Unternehmen sei. Der gediegenste und der unzweifelhafteste Glaubensinhalt ist doch, als solcher, der allgemeinen Wissenschaftlichkeit und ihrem Kulturinteresse entrückt. Zudem bildet er einen Gegenstand des schwierigsten weltgeschichtlichen Streites. Sollte es da nicht lehrreich und wegweisend sein, daß von den strittigen Glaubenssätzen abgesehen und auf die Einheit der Sittlichkeit rekurriert wird, in denen alle Glaubensparteien, so könnte es scheinen wollen, einig seien? Es ist die letztere Meinung eine Illusion. Scharfe dogmatische Gegensätze sind nicht denkbar ohne ethische Differenzen. Um so mehr aber, könnte man meinen, sei der Plan wünschenswert, daß über die Ethik Einstimmung erzielt werde, damit von ihr aus etwa auch die dogmatischen Gegensätze zur Ausgleichung oder zur Milderung gelangten. Wir müssen darauf beharren: daß in diesem Gedanken wohlmeinender Toleranz eine grundsätzliche Illusion steckt; aber wir können jetzt darüber hinweggehen. Wir wollen einmal annehmen, eine Ethik des Judentums sei in dem jetzt betrachteten Sinne erstrebenswert: daß die sittlichen Prinzipien aus den Gestaltungen der

Glaubenslehre herausgearbeitet würden. Dann würde das Problem einer solchen Ethik um eine neue Schwierigkeit wachsen.

Man mag die Selbständigkeit, die man dem Autor eines solchen Werkes zugesteht, so unbeschränkt als möglich denken. Und man soll auch darüber nicht zum Krittler werden, daß man die Verantwortlichkeit seiner persönlichen Art von Philosophie nicht in Einklang zu bringen vermöchte mit dem geschlossenen System der jüdischen Glaubenslehre. Man mag einem solchen Autor vollauf zugestehn, daß er aus seinem Kopfe die jüdische Sittenlehre aus der jüdischen Glaubenslehre zur Entdeckung bringe. Unerläßlich aber muß eine Forderung bleiben, weil sie den wissenschaftlichen Inhalt seines Vorwurfs, nämlich den Begriff des Judentums betrifft: daß ein solcher Autor einer jüdischen Ethik den Inhalt und die Geschichte der jüdischen Dogmatik in den Bereich seiner Quellen einbezogen hat. Wäre aber etwa die neue jüdische Ethik dadurch entstanden, daß zwar alle möglichen zerstreuten Sätze aus Bibel, Talmud und Midrasch herangelesen würden, und ferner die „zwei Büchsen“ eines wohltätigen Vereins in Berlin neben den literarischen Quellen als eine gleich ergiebige aufgeführt werden; diejenigen Quellen dagegen vernachlässigt wären, welche in den *Büchern unserer Religionsphilosophen* in geschlossener wissenschaftlicher Form vorliegen, dann würden die wichtigsten, weil lebendigsten Quellen verstopft geblieben sein. Es ist *der verhängnisvollste Fehler des vorliegenden Buches*, daß es, willkürlich und unmethodisch in dem Begriff der Quellen, die es für sein Problem ausbreitet, diese seine wissenschaftlich nächsten, methodisch verwandtesten Quellen ganz vernachlässigt und ignoriert hat.

Durch diesen Vorwurf wird naturgemäß der ganze *wissenschaftliche Charakter* des Buches aus seinem eigensten Gebiet getroffen. Eine fachmännische Gründlichkeit in der Bibelforschung und in dem weiten talmudischen Gebiete wird man dem Autor eines solchen Werkes nicht zumuten wollen. Er hätte nicht nötig gehabt, sich durch die Unterscheidung zu entschuldigen, die er zwischen der „philologischen Kritik“ und dem „historischen Gewissen“ macht. Ein solches gibt es natürlich nicht ohne die Gründlichkeit des philologischen Wissens;

so wenig ein moralisches Gewissen helfen kann ohne die Kenntnis des Gesetzes. Auch schützt ein solches Gewissen nicht vor der geistreichen Willkür haggadistischer Deutelei. Aber das mag alles hingehen. Und auch die Autorität, die dem Verfasser über die vielseitige Schar seiner sonstigen Quellen zustehen mag, wollen wir ungeprüft lassen. Hier dagegen liegt ihm die unbedingte Pflicht fachmännischer Sachkenntnis ob. Es erweckt schlimmen Verdacht, daß die wichtigste und eigenste Quelle der jüdischen Philosophie übersprungen und nicht vielmehr ausgeschöpft worden ist. Und wir werden zu prüfen haben, ob die Erwähnung, die Maimonides zuteil geworden ist, auf einer philosophischen Kenntnis desselben beruht. Von anderen Philosophen werden mehr als nur genannt Aristoteles, Spinoza und Kant. Die Auseinandersetzung mit Herrn von Hartmann dürfte in das Gebiet der schönen Literatur gehören. Aristoteles, als Hintermann des zur Seite geschobenen Maimonides. Spinoza wird als Talmudjünger in einer Weise entlarvt, die man kaum ernsthaft nehmen kann, und die leider gar nicht geeignet ist, das boshafte Wort zu nichte zu machen, das Herr Kuno Fischer über die gediegenen Arbeiten Joëls gesprochen hat: es sei ihm nicht gelungen, Spinoza wieder unter die Juden zu bringen. Was endlich Kant betrifft, so werden wir darüber im Hauptpunkte zu verhandeln haben, da der Grundgedanke des ganzen Buches, um keinen härteren Ausdruck zu gebrauchen, Kant entlehnt ist.

Aber alle diese besonderen Fragen fachmäßiger Gelehrsamkeit treten zurück hinter das Selbstbewußtsein des Verfassers von dem Verhältnis seines Werkes zu seinen Quellen. Am Schluß der Darstellung derselben gibt er die feierliche Erklärung ab, vor Gott und aller Welt, daß er keinen Gedanken vorbringen wolle, der nicht „dem Gesamtgeist des Judentums entstammt". Was ist dieser Gesamtgeist? Wer vermag ihn zu definieren, so daß die feierliche Versicherung vor ihm bestehen kann? Hat es jemals einen Gesamtgeist des Judentums gegeben, der von den Geistern der Weltkultur abgetrennt und abgeschieden gewesen wäre? Ein solches Ghetto hat es gottlob niemals gegeben. „Was ich von Griechen und Römern und aus der philosophischen oder sonstigen Literatur der modernen Völker gelernt habe, mag in meiner Darstellung sich als formgebende Kraft

geltend machen: den Inhalt habe ich nach bestem Wissen und Gewissen lediglich aus dem Judentum und dem jüdischen Gesamtgeist geschöpft." (S. 82.) Diese feierliche Erklärung ist ein würdiges Seitenstück zur Ankündigung der ersten jüdischen Ethik.

Sie ist erstens psychologisch falsch, weil jedem Gelehrten, und wenn er noch so sehr von einem isolierten Gesamtgeist eines Volkes überzeugt ist, dennoch Zweifel aufsteigen müssen über die psychologische Möglichkeit seiner Isolierung. Der Zweifel muß sich steigern, wenn die Möglichkeit der Isolierung auf einen religiösen Gesamtgeist sich bezieht, dessen Wirklichkeit vornehmlich in literarischen Zeugnissen vorliegt und Bestand hat. Sie ist zweitens sachlich unrichtig, weil der Gesamtgeist des Judentums auch im Mittelalter einem solchen Partikularismus nicht zum Opfer gefallen ist. Unsere Dogmatiker setzen sich dem Verdachte in ihrer Kühnheit aus, als ob sie innerlich von Aristoteles und den Arabern abhängig würden, indem sie deren Lehren aufsaugen. Sie ist drittens sittlich irreführend, weil sie den gröbsten Undank ausdrückt, dessen der jüdische Partikularismus geziehen werden könnte. „Wir nehmen die Wahrheit an von dem, der sie gesprochen." Nach dieser Lehre ist unser Gesamtgeist allezeit verfahren. Und wie Philo als Grieche denkt und fühlt, so schreiben im Mittelalter unsere Philosophen ihre heiligen Bücher in der arabischen Sprache. Wie könnten wir Modernen, zumal ein deutscher Mann, unsern religiösen Gesamtgeist konstituieren wollen, indem wir die deutsche Geisteswelt nur für unseren Stil als Quelle anerkännten? Und wenn wir in allen geistigen Fragen als Deutsche denken, wie wir allgemein seit Moses Mendelssohn es tun, sollten wir den deutschen Geist nicht auch in unserem Glauben als einen den Inhalt desselben mitbestimmenden Faktor anerkennen dürfen und anerkennen müssen? Der christliche Gedanke erscheint anders im deutschen Volke als bei den Romanen: aber in unserm Judentum sollte der Geist von Lessing und Herder, von Leibniz und Kant, von Schiller und Goethe ohne Einfluß geblieben sein? Nein. Es verhält sich hoffentlich auch bei dem Verfasser nicht anders. Wir werden es sehen. Aber daß er es nicht weiß, und nicht Wort haben will, das ist nicht nur eine persönliche Verirrung, das ist ein methodischer Fehler. Denn dieser Irrtum

betrifft das *Verhältnis des Buches zur allgemeinen Philosophie.*

Das Buch will eine „*systematische Ethik*" sein. Und eben eine solche soll bisher noch nicht dagewesen sein. Systematik wird zwar als Ausdruck gebraucht für jede Ordnung von Begriffen, insbesondere auch für die Klassifikation der Naturformen, deren Aufgabe der Inhalt der beschreibenden Naturwissenschaft ist. Auch ganz allgemein kann man jede Ordnung von Gedanken, die von einem bestimmten Einteilungsgrunde geleitet wird, Systematik nennen. Aber das ist nicht der technische, weltgeschichtliche Sinn der philosophischen Systematik. Nach diesem ist die Ethik systematisch, sofern sie einem System der Philosophie eingegliedert ist. Welchem System der Philosophie gehört nun die systematische Ethik des Judentums an? Das Judentum ist kein System der Philosophie, und will und kann keines sein. Ein System der Philosophie fordert als erstes Glied die Logik, als die Logik der Wissenschaft. Das Judentum hat keine Naturwissenschaft. Daraus allein folgt, daß es im philosophischen Sinne keine systematische Ethik haben kann. Daß die Bibel ein solches System nicht bildet, ist einleuchtend. Vom Talmud sagt der Verfasser selbst, daß er „der Form der scientifischen Systematik" entbehren konnte (S. 67). Über diese Tugend, die der Verfasser aus der Not macht, läßt sich streiten; die Tatsache selbst aber ist somit von ihm zugestanden.

Die Anwendung des Systembegriffs auf eine Religion ist eine methodische Verwirrung. Der Begriff des Systems ist der Lebensbegriff der Philosophie. Religion will Sittenlehre sein. Aber sie kann nicht Philosophie der Sittenlehre, das ist Ethik sein. Da nun aber durch diese Differenz die Wissenschaftlichkeit der Religion entzogen, mithin also auch die unter ihr mögliche Erkenntnis eingeschränkt ist; da sie nicht selbst Philosophie sein kann, so sucht die Religion aus dem Drang nach Erkenntnis die Verbindung mit der Philosophie herzustellen. Und so entsteht die Philosophie der Religion. Was aber ist der eigentliche Inhalt, den diese Philosophie der Religion in allen ihren Fragen und Interessen ursprünglich und letztlich anstrebt? Nichts anderes als die Sittlichkeit. *Die Philosophie der Religion ist die Religionsphilosophie der Sittlichkeit.* So ist auch die Ethik des Judentums nicht eine

systematische Ethik, sondern die Religionsphilosophie der jüdischen Sittenlehre.

Das ist nicht nur der allein angemessene Titel des Problems: durch den Titel wird die allein angemessene Methode angezeigt. Das ist also keineswegs etwa ein Wortstreit, sondern der Wegweiser am Kreuzweg. Dieser Wegweiser verhütet ebenso die Verirrung für die Wissenschaft, wie für die Religion. Die systematische Ethik verleiht der Religion den falschen Schein der Selbständigkeit; während sie nur dann und nur dadurch den Weg der Kultur verfolgt: daß sie nicht an ihre Selbstgenügsamkeit glaubt; sondern zu ihrer göttlichen Weisheit die menschliche Wissenschaft hinzuzunehmen sucht. So haben es unsere Dogmatiker zu unserem Heile gemacht, indem sie sich nicht isolierten auf einen angeblichen Gesamtgeist des Judentums; sondern mit Griechentum, Islam und Christentum die gründlichste, innerlichste, und dabei und dadurch kritische Verständigung anstrebten. Sie aber eben wollten keine selbständige systematische Ethik schaffen; sondern eine Philosophie des jüdischen Glaubens. Indem sie aber das richtige Objekt sich vorsetzten und den richtigen Schwerpunkt für ihre Untersuchung fanden, konnte es ihnen gelingen, ihren Glauben durch die Philosophie zu bereichern und die Gründe desselben zu vertiefen. Sie waren fern von dem äußerlichen, eiteln Irrwahn, als ob sie dadurch den Gesamtgeist des Judentums verletzen könnten. Der Gesamtgeist war für sie eine unaufhörliche ideale Aufgabe für die Entwickelung ihres Glaubens bis ans Ende der Tage. Durch diese ihre philosophische Redlichkeit haben sie der Welt, haben sie der Philosophie der Welt, nicht allein ihrer Religion, den großen, noch zu wenig im Ganzen wie im Einzelnen erkannten Nutzen geschaffen. Als Leibniz den More zu Gesicht bekam, wurde er von Bewunderung dafür ergriffen. Und höchst interessant sind die Auszüge, die er daraus sich gemacht hat. Das also ist vielmehr die natürliche, ebenso religiöse wie wissenschaftliche Aufgabe: mit aller Art von Wissenschaft die Wahrheiten des Judentums in Vergleichung, und soweit es angeht, in Ausgleichung zu bringen.

Was ist nun der Begriff des Verfassers von der ethischen Wissenschaft? „Als die eigentliche Aufgabe und den Zweck der ethischen Wissenschaft muß man bezeichnen: die

lebendige Quelle des sittlichen Urteils rein, frisch und fließend zu erhalten" usw. im Bilde. „Um aber diese Aufgabe zu erfüllen, muß sie sich in die Volksseele vertiefen, um ihr den eignen, ungetrübten Spiegel vorzuhalten." (S. 73 f.) Diese Brunnenversorgung kann aber nicht als die eigentliche Aufgabe der ethischen Wissenschaft anerkannt werden. Die Ethik, als Wissenschaft, hat vielmehr sich nicht um die sogenannten Volksseelen zu bekümmern. Sonst sagen andere Leute wieder, die Ethik würde zu eng begründet: man müßte vielmehr zu den Hottentotten gehen. Die Ethik, als Wissenschaft, sucht keinen frischen Fluß; sondern die Zuverlässigkeit des sittlichen Urteils und die Art der Gewißheit der sittlichen Erkenntnis festzustellen. Zu dieser ihrer nicht bloß eigentlichen, sondern eigentlich einzigen Aufgabe bedarf sie eines Grundsatzes. Alle wissenschaftliche Erkenntnis beruht auf Grundsätzen und ist durch Grundsätze bedingt. Die Voraussetzung der ethischen Wissenschaft ist das ethische Prinzip. Was ist nun des Verfassers Prinzip der jüdischen Sittenlehre?

Man sollte denken, da die jüdische Ethik nicht jüdische Religionsphilosophie ist, daß als Prinzip der jüdischen Ethik nicht Gott hingestellt werden könnte. Anderseits muß man gespannt sein, welches von Gott verschiedene Prinzip vom Verfasser angenommen werden könne, nachdem er für diese Ethik, sicherlich also für ihr Prinzip jeden Einfluß von außen abgedämmt hat. Nach beiden Seiten wird man vom Verfasser überrascht. Erstlich macht er Gott zum Prinzip der jüdischen Ethik; wozu jeder andere das Recht hätte, nur nicht er. Denn er hat ja die Ethik im Gegensatz zur Religionsphilosophie geschrieben. Zum anderen aber macht er die Autonomie zum Prinzip der jüdischen Ethik. Die Autonomie aber ist das Prinzip der kantischen Ethik. Und so verfällt er — um in seiner Sprache zu reden, sei der Vergleich verstattet — in denselben Fehler, den nach ihm Maimonides begeht, indem er sich von Aristoteles in Abhängigkeit versetzte. Wie es damit steht, werden wir später richtigzustellen haben. Unstreitig aber ist die Autonomie, als Prinzip der Ethik, die Entdeckung Kants. Somit ist ein kantisches Prinzip das Prinzip der Ethik des Judentums. Das wäre vielleicht an sich sehr wohl möglich; denn das Alte Testament hat mächtig

auf Kant eingewirkt. Nur für eine systematische Ethik, welche unter feierlicher Absperrung von aller Philosophie und Kultur allein aus dem sogenannten Gesamtgeist des Judentums sich konstruieren will, ist es ein Widerspruch. Und da dieser Widerspruch sich ereignen mußte — denn wie sollte das Judentum ein wissenschaftliches Prinzip enthalten können — so kann es nicht wundernehmen, daß auch noch ein Drittes eintrat: daß nämlich Gott und die Autonomie einander gleichgesetzt wurden. Die Autonomie aber ist, wie wir sehen wollen, das Prinzip der Menschheit. Somit ist durch diese Konfusion der Begriff Gottes gleichgesetzt mit dem Begriffe des Menschen. Die Ethik des Judentums hat damit aber das Prinzip der jüdischen Gotteslehre aufgegeben. Und der Gesamtgeist des Judentums hat sich zu einer Erweiterung verflüchtigt, in welcher seine Differenz vom Christentum verschwindet. Wir wollen nun die drei Stadien dieses Irrtums aufzeigen, wobei es sich herausstellen wird, daß noch eine vierte Bedeutung des Prinzips mit jenen dreien sich verbindet, in welcher der angebliche einheitliche Gesamtgeist beträchtliche fremde Wucherungen aufgenommen hat.

1. „Die jüdische Ethik ist ursprünglich eine theologische.“ (S. 85.) Warum nur ursprünglich? Bleibt sie es etwa nicht? „Sittliches Gesetz und göttliche Verordnung, sagten wir, sind untrennbare Begriffe. Untrennbare, aber nicht identische. Vertieft sich der menschliche Geist in die Frage nach dem Wesen des Sittlichen selbst und seinem Grunde, dann“ — wir müssen fortfahren: erkennt er erst recht den Grund des Sittlichen in Gott. Denn je mehr er sich in den Grund des Sittlichen vertieft, desto mehr vertieft er sich in das Wesen Gottes; dieweil Gott nichts anderes für die Religion bedeutet als das Wesen des Sittlichen. Jede andere Meinung ist mythologischer Wahn und theologische Verirrung. So würde Maimonides lehren. Der Verfasser aber fährt fort: „Dann tritt uns im Judentum überall der klare Gedanke entgegen: nicht weil Gott es geboten hat, ist ein Gesetz sittlich, sondern weil es sittlich ist, deshalb hat Gott es geboten.“ Dieser Gedanke ist keineswegs klar, und auch nicht bloß unklar; sondern ein unerlaubtes Witzspiel mit dem tiefsten der menschlichen Probleme.

Wenn der Verfasser nicht die sonderbare geschichtliche Ansicht gelehrt hätte: Sokrates sei durch die Sophisten besiegt worden, das Judentum aber habe keine Sophisten gehabt (S. 78 f.), so würde man versucht werden, diesen Gedanken vielmehr in die Klarheit jener Windrichtung zu verlegen.

Zweierlei müssen wir dagegen fragen. Erstlich: warum ist es denn sittlich? das war ja die Frage: der Grund des Sittlichen. Zweitens aber ist die ganze Fragestellung falsch, weil sie auf das Gebot Gottes allein den Grund des Sittlichen bezieht; und nicht auf das Wesen Gottes. Das Gebot ist von sekundärer Bedeutung. „Du bist Gott, auch wenn Du allein wärest.“ Aber das Wesen Gottes ist die Sittlichkeit, ist das sittliche Gesetz. Diese Begriffe sind nicht bloß untrennbar, sondern identisch. Ungefähr sagt das freilich der Verfasser auch; aber der Gedanke ist nicht als Prinzip erkannt und festgelegt; daher verschiebt sich alles. Während er aus dem „ureigenen Wesen Gottes selbst“ (S. 87) das Sittengesetz fließen läßt, immerhin also nicht mit demselben schlechterdings identisch setzt, bezeichnet er anderseits Gott als die „Urgestalt aller Sittlichkeit“ (S. 89). Diese Urgestalt deutet auf die vierte Form des Irrtums hin. Wenn Gott Gestalt wäre, wäre er nicht die Urgestalt, sondern die Gestalt des Sittlichen. So durchaus ist sein Wesen identisch mit dem Wesen des Sittlichen. „Also nicht auf irgend eine dogmatische Vorstellung von Gott, sondern auf den Gedanken seiner Sittlichkeit, d. h. also auf das Wesen der Sittlichkeit selbst ist das Sittengesetz gegründet.“ Das letztere wollen wir für das Sittengesetz hoffen: daß es auf das Wesen der Sittlichkeit gegründet sei. Aber wenn das Sittengesetz auf den Gedanken von Gottes Sittlichkeit gegründet ist, ist es alsdann nicht auf „irgend eine dogmatische Vorstellung von Gott“ gegründet? Was für eine sonderbare Vorstellung hat der Verfasser von der theologischen Dogmatik, wenn er diese Art von Begründung als eine philosophische ihr entgegenzusetzen glaubt. Man sieht aber wieder: die Gottesidee soll das Prinzip der Sittlichkeit sein, und soll es nicht sein. Den Ausgleich des Widerspruchs besorgt die Unterschiebung des göttlichen Befehls für das göttliche Wesen. „Gott nicht als Gebieter, sondern als Vorbild aller Sittlichkeit ist zugleich Urquell aller

menschlichen Sittenlehre.“ (S. 90.) Jetzt ist der Quell nicht mehr bloß Urgestalt, sondern als Urquell auch Vorbild. Und so sind wir glücklich bei Plato und Philo angelangt.

Da es nun bei Gott, als dem alleinigen Prinzip der Sittlichkeit, sein Bewenden nicht haben soll, so macht, wie billig, die menschliche Vernunft den bequemen Übergang. „Abraham habe bereits alle Sittengesetze beobachtet.“ „Seine eigne Vernunft ist dem Abraham die Quelle sittlicher Belehrung gewesen.“ (S. 91.) Nebenbei gesagt, ist die Belehrung ungenügend: auf die Entdeckung kommt es an. Aber auch diese bildet für den Dogmatiker keinen Widerspruch. Denn wie das Sittengesetz, genau ebenso auch ist die sittliche Vernunft, die beide identisch sind, mit Gott identisch. Es bleibt also auch für Abraham Gott der Urheber der Sittlichkeit. Hier aber bedeutet die Verbindung des Sittlichen mit Gott: „nicht zur Begründung des Sittlichen, sondern zur Einschränkung desselben gehört die Beziehung auf Gott.“ Also bildet Gott wieder nicht den Grund des Sittlichen. Die Beziehung auf Gott ist nicht die Begründung, gehört nicht einmal zur Begründung. Und der Wert und der Vorzug der Ethik des Judentums soll jetzt in nichts anderem bestehen, als daß sie die kantische Ethik vor Kant offenbart habe. (Vergl. S. 95 f.) Angesichts der feierlichen Versicherung hätte man das Bekenntnis erwarten dürfen, daß die Wiederentdeckung durch Kant einigen Einfluß auch auf die Rekognition des Verfassers gehabt haben möchte. Indessen sind wir genötigt, eine kurze Erörterung über die Bedeutung des Prinzips der Autonomie innerhalb der kantischen Ethik hier einzuschalten. Und wir geben uns dabei der Hoffnung hin, durch diese Klarstellung zugleich das ethische Prinzip des Judentums, als das Prinzip seiner Dogmatik, gegen Entstellung zu schützen.

Die Autonomie ist das methodische Prinzip der Ethik, als Wissenschaft. Schon in der Naturwissenschaft, als mathematischer Naturwissenschaft, ist ein Erkenntnisprinzip unentbehrlich. Es gibt keine Naturobjekte, noch auch Naturkräfte von vornherein für die Wissenschaft; sondern Kräfte und Körper sind durch Gesetze erst zu entdecken. In dem Begriff der Gesetze aber liegt es, daß sie nicht an sich vorhanden seien; sondern selbst entdeckt werden müssen. Sie fordern

also einen Grundsatz, oder eine Mehrheit von Grundsätzen. So sind die Grundsätze die Prinzipien der Naturgesetze.

Noch wichtiger beinahe ist für die *sittliche* Erkenntnis die Einsicht: daß sie auf einem Grundsatz beruhen müsse. Denn wie in der Natur die Körper und die Kräfte, so scheinen mehr noch im Sittlichen die Kulturgüter und die Gespenster der Mythologie und einer sogenannten psychologischen Erfahrung ein Forum zu bilden, von dem es keine Berufung gebe. Das Prinzip der Autonomie schafft die *erste* Bedingung zu einer sittlichen Erkenntnis: indem sie von den Vorurteilen der so reichen geschichtlichen Kultur der Völker emanzipiert. Nicht der Nomos ist das Gesetz. Denn der ist der Wortführer der historischen Vorurteile. Wer oder was ist nun aber das Selbst, welches den Nomos absetzt? Man sage nicht: die Vernunft. Denn um sie ist ja der Streit. Man sage auch nicht: der Mensch, oder das Wesen des Menschen. Das sind alles nur Ausdrücke für dasselbe Problem. Der einzige Begriff, der das falsche Gesetz abzuschaffen geeignet ist, kann nur der wahre *Begriff* des *Gesetzes selbst* sein. Die Autonomie bedeutet: daß das Prinzip der Sittlichkeit das Prinzip der sittlichen *Erkenntnis* sei; das will sagen: der *Begriff des sittlichen Gesetzes*. Wie das Problem der Ethik das Problem des sittlichen Gesetzes ist, so bedeutet das Prinzip der Autonomie den *Grundsatz*, das *Grundgesetz der sittlichen Erkenntnis*. Sittliche Gesetze dürfen nicht aus historischen Vorurteilen, oder Genie-Enthüllungen, noch aus psychologischen Vorurteilen oder angeblichen anthropologischen Entdeckungen abgeleitet werden; sondern lediglich und allein aus einem Erkenntnisprinzip, welches die Kraft eines Grundsatzes hat: nämlich Gesetze aus sich ableitbar zu machen. *Der Sinn des Prinzips der Autonomie ist sonach vorerst ausschließlich ein methodischer: Erkenntnis sittlicher Gesetze und dadurch Ethik, als Wissenschaft, möglich zu machen.*

Mit diesem methodischen Werte aber hängen unmittelbar fundamentale Bestimmungen zusammen über Begriffe, welche selbst nur Ausdrücke für das Problem der Sittlichkeit sind und demzufolge durch das neue Prinzip zu neuer Bestimmung gelangen. Der neue Begriff des Gesetzes, als des Grundsatzes

für Gesetze, ergibt einen neuen Begriff der sittlichen Vernunft. Die sittliche Vernunft aber bezeichnet vorzugsweise das Wesen des Menschen. Also ergibt das Prinzip der Autonomie einen neuen Begriff des Menschen. Nicht allein darin besteht diese Neuheit, daß der Mensch als Träger dieser neubestimmten praktischen Vernunft, in der schöpferischen Selbständigkeit seines Wesens für seine Wissenschaften genauer als bisher erkannt wurde; sondern auch der objektive Inhalt des Menschen wurde durch den Begriff seiner Gesetze verändert. Daß der Mensch nicht allein sei, hat man natürlich immer anerkennen müssen. Und die Propheten haben die Mehrheit der Menschen in die Einheit der Menschheit umgewandelt. Aber daß der Mensch, selbst sittliches Individuum, eine Teilerscheinung dieser Menschheit sei; diese Einsicht, nicht als ein Gleichnis, sondern begrifflich streng gedacht, ist das Ergebnis des Prinzips der Autonomie. Der Begriff des Menschen wird zur Idee der Menschheit.

Der Mensch scheint ein Naturwesen zu sein, und als solches die Sonderexistenz eines Individuums zu haben. Das mag der theoretische Begriff, der Naturbegriff des Menschen sein. Der ethische Begriff des Menschen aber ist: daß er nur dadurch sittliches Individuum werde, daß und sofern er aus dem Prinzip der Menschheit ableitbar, ihm gemäß, mit ihm vereinbar sei. In diesem strengen Sinne bedeutet das Prinzip der Autonomie die Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Die Form bildet den Gegensatz zur Materie der Vorurteile, der natürlichen wie der historischen. Die Gesetzgebung vertritt den wissenschaftlichen, methodischen Grundbegriff der Erkenntnis. Keine Erkenntnis ohne Gesetz. Kein Gesetz ohne Grundsatz. Also muß das Sittengesetz, als das Gesetz einer Ethik, als Wissenschaft, auf eigener, reiner Gesetzgebung beruhen.

Und inhaltlich bedeutet und gewährleistet diese reine allgemeine Gesetzgebung die unbeschränkte Gültigkeit des Gesetzes, den unbeschränkten Umfang seiner Anwendung. Das heißt: das Gesetz ist allgemein gültig, oder objektiv bezeichnet: den Umfang seiner Anwendung bildet die Menschheit. Das menschliche Individuum ist nur dadurch sittliches Individuum, daß es aus dem Prinzip der Menschheit ableitbar wird. Die Menschheit ist das „Reich der Zwecke“. Denn die Menschen sollen Endzwecke

oder Selbstzwecke sein. Die Autonomie hat die Autotelie zum Wechselbegriff. Die Menschheit ist die „Gemeinschaft moralischer Wesen“, deren Verfassung in der Autonomie das Sittengesetz bildet. *So bestimmt die Autonomie den Begriff des menschlichen Individuums aus dem Begriffe der menschlichen Gemeinschaft.* Der Mensch der ethischen Autonomie ist das Individuum der Menschheit.

Erschöpft nun aber auch der Begriff des Menschen den ganzen Begriff, das ganze Problem des Sittlichen, und füllt er es aus? An dieser Frage hängt das Verhältnis der wissenschaftlichen Ethik zur *Idee Gottes*. Die Antwort, welche, wenngleich nicht buchstäblich mit Kants Worten, so doch im Geist und Zusammenhang seiner Grundbegriffe, sich geben ließe, ist: Der Begriff Gottes bildet eine Ergänzung für die Wissenschaft vom Sittlichen. Gott ist *nicht das Prinzip* der Sittlichkeit. Denn das Prinzip einer Erkenntnis kann nur ein Grundsatz sein, der als solcher schlechterdings nur ein gedachter Gedanke sein kann. In der Religion soll bekanntlich Gott mehr sein. Aber wenngleich Gott in der wissenschaftlichen Ethik kein Prinzip bedeuten kann, so braucht er doch darum nicht zu einem Postulat degradiert zu werden für Schwierigkeiten der moralisch-theologischen Kasuistik. Er ist das „Oberhaupt im Reiche der Sitten.“ Als solches aber hat er nicht bloß etwas zu sagen, sondern, was mehr bedeutet, etwas zu leisten, und nicht bloß etwas, sondern alles. *Das Oberhaupt im Reiche der Sitten bedeutet die Gewähr: daß die Gesetze*, welche die sittliche Vernunft in der ethischen Wissenschaft entdeckt und vorschreibt, *in der Ferne der Zeiten zur vollen Wirklichkeit gelangen*, und daß keine Skepsis dagegen aufkommen dürfe. So wahr Gott lebt! sagen die Propheten. So gewiß die Idee Gottes meine Wahrheit ist, sagt die Idee als Wissenschaft. Ohne die Idee Gottes hat die Ethik keine Gewähr, daß ihre Gesetze mehr als Hirngespinste einer methodischen Erkenntnis seien. Mit der Idee Gottes gibt sie sich die Gewißheit, daß das Sittengesetz Wirklichkeit entfalte bis ans Ende der Tage.

Das ist die Bedeutung des Kantischen Prinzips der Autonomie. Sie entdeckt den Menschen in der Menschheit. Aber sie entwertet nicht den Gottesbegriff. Nur für das Prinzip wird er abgelehnt, ebenso in der Ethik, wie in der Naturwissen-

schaft. Der Begriff des Naturgesetzes hat jedoch keineswegs die Idee der Schöpfung erledigt. So dürfte auch die Idee Gottes mit der Schöpfung des Sittengesetzes nicht außer jeder Art von Verhältnis gesetzt sein dadurch, daß für die Wissenschaft der Ethik die Autonomie zum methodischen Prinzip gesetzt ist.

Sehen wir nun, was der Verfasser aus dem Kantischen Prinzip der Autonomie macht, indem er sie als einen ureigenen Gedanken im Gesamtgeist des Judentums darstellt. Wir können uns nicht auf die einzelnen Entstellungen einlassen. Nur eine Probe. Nicht einmal der kategorische Imperativ wird korrekt zitiert. Anstatt des „allgemeinen Gesetzes" wird das Gesetz „für alle" zitiert. Wir verstehen es aber, was damit verdorben ist. Alle sind die Zusammenfassung der Einzelnen, während der Einzelne vielmehr erst aus der Gesamtheit, der Gemeinschaft hervorgehen soll. Durch das allgemeine Gesetz wird die Gemeinschaft repräsentiert.

Nur dasjenige soll hier hervorgehoben werden, was den Widerspruch zwischen Gott und dem Menschen, als Prinzip der Sittlichkeit, aufdeckt. „Auch die völlig autonome Sittlichkeit erschafft ja nicht das Sittengesetz, erzeugt es nicht aus eigener Freiheit oder gar Willkür, sondern findet es in sich und erkennt es mit innerer und unbeugsamer Notwendigkeit an." So wird die Autonomie schlechterdings aufgehoben: sie erzeugt nicht, sondern sie findet; und worin findet sie? in sich. Hieße das aber, in ihrem Begriff, so wäre das Finden eben vielmehr das Erzeugen. „Nicht das ist die wahre Bedeutung der Autonomie des Sittengesetzes, daß der Mensch selbst es sich gibt, sondern daß der sittliche Mensch oder die Sittlichkeit in ihm und sie allein das Gesetz gibt." (S. 98.) Auch in diesen die Erschleichung versteckenden Wendungen soll doch nicht der Mensch an sich, sondern nur die freilich vielmehr erst zu erzeugende Sittlichkeit das Gesetz geben; aber immer doch „in ihm". Wer ist er? Der Unterschied der jüdischen Autonomie von der Kantischen wird dahin formuliert, daß in der letzteren die Würde des sittlichen Prinzips bestehe. „Dem jüdischen Geiste fügt sich zu dieser Würde auch die Weihe." (S. 101.) Darauf kann man nicht Amen sagen. Denn nicht eine bloß hinzukommende Weihe bedeutet das göttliche Prinzip, sondern die ganze Bestimmtheit eines methodischen Prinzips, soweit ein solches der Religion, im

2*

Unterschiede von der Wissenschaft, zugesprochen werden kann. Auch der vieldeutige Ausdruck: Gott sei „das Urbild und das Vorbild aller Sittlichkeit“ (S. 102) lenkt von der geraden Richtung des Gedankens ab: daß Gott vielmehr das Wesen bedeute und deshalb als Urheber der Sittlichkeit gelten müsse. Die harmlos klingende Frage: „Darf ein Mensch nicht einem edlen Vorbild folgen?“ (ib.) darf streng genommen auf dem Boden des Judentums nicht gestellt werden. Gott ist hier kein „edles Vorbild“, „erhabenes Beispiel“. In diesen Abschwächungen des Wesens und des Urhebers zum Vorbild und Beispiel stellt sich nur das Schwanken bloß, welches den Verfasser dahin treibt, das Prinzip von Gott auf den Menschen abzurollen.

Einen anderen Übergang zu dieser Ablenkung bezeichnet der undefinierte Begriff des menschlichen Geistes. „Das Sittengesetz ist autonom, weil es aus dem Wesen des menschlichen Geistes und *aus ihm allein stammt*.“ (S. 104.) Also in keiner Weise mehr aus Gott. „Das, worauf es hier allein ankommt, ist, daß durch die Autonomie jeder fremde Wille von der Schöpfung der Sittlichkeit ferngehalten werde . . . Diese erhabene Reinheit und Würde des Sittlichen ist *von jeder theistischen Vorstellung* unabhängig“. Das soll der Gesamtgeist des Judentums sagen?!

Der Verfasser fährt fort: „weil sie aus dem Wesen des menschlichen Geistes selbst stammt.“ Was ist denn aber dieses Wesen des menschlichen Geistes? Ist es das des individuellen oder das des menschheitlichen Geistes? Bezeichnet es die psychologische Natur des menschlichen Individuums? oder die ethische Idee der menschlichen Gemeinschaft? „*Der Grund des Sittlichen liegt*, wie gesagt, *in der Natur des Menschen* und im Wesen der Sittlichkeit selbst.“ (S. 115.) Daß der Grund des Sittlichen im Wesen der Sittlichkeit liege, ist eine der vielen Tautologien, welche die rhetorische Dialektik des Buches herbeischwemmt. Davon also abgesehen, wird der Grund des Sittlichen hier ausdrücklich in die Natur des Menschen gelegt. Und diese Natur ist sogar als die psychologisch sinnliche gedacht und bezeichnet. „Wie der Mensch zwischen Licht und Finsternis mit unausweichlicher Notwendigkeit unterscheidet, so unterscheidet er auch zwischen Gut und Böse.“ (S. 115.) Und nicht nur dem Gesichtssinn wird die Natur des Menschen, als Grund des Sittlichen,

gleichgesetzt; sondern dem allgemeinen Gefühl, diesem sinnlichen Ausdruck des Gegensatzes zum Vernunftprinzip, wird die Autonomie überantwortet. „Das Gefühl der Verpflichtung also ist die autonome Quelle des Ethischen überhaupt.“ (S. 116.) Der Unterschied zwischen Vernunft, Gefühl und sogar Trieb — Rümelin wird mit Kant auf ein Niveau versetzt —: „das macht nur einen psychologischen, aber keinen ethischen Unterschied.“ „In Bezug auf den letzten Grund oder das Prinzip der Sittlichkeit fügt sich die eine wie die andere Form in die ethische Würde.“ (S. 117.) Sollte man nicht aber auch wenigstens für die ethische Weihe besorgt sein dürfen? Ist es auch gleichgültig, Gott zum Trieb zu machen? Der Verfasser ist jetzt aber ausschließlich der Anwalt des Menschen. Und in diesem Eifer läßt er sogar den Midrasch sagen: „Daß der Mensch, als sittliches Wesen, sein eigener Selbstschöpfer ist.“ (S. 124.) Später bei dem Unterschiede des Religiös-Heiligen von dem Sittlich-Heiligen heißt es: „Das ethische Heilige aber kann auch unabhängig von dem religiösen gedacht werden: es hat seinen Wert und seine Würde in sich selbst, auch ohne die Beziehung auf Gott, als den Gesetzgeber der Sittlichkeit; die sittliche Idee lebt und webt in ihr selbst, auch ohne die gleichzeitige Einsicht, daß sie in Gott realisiert ist.“ (S. 196.) Bündiger kann das Verhältnis zwischen Gott und der autonomen Sittlichkeit nicht gelöst werden. Ist das aber Judentum?

Der Kantischen Autonomie entspricht es nur dem äußeren Scheine nach: „Die Idee der Sittlichkeit selbst ist der Grund alles Guten, die Person aber ist seine Ursache.“ (S. 216.) Welche Person? Die Person oder die Persönlichkeit? Die psychologische oder die sittliche? Die sittliche Gemeinschaft oder das sinnliche Individuum? „Der Egoismus ist notwendig, und nicht bloß ein notwendiges Übel, sondern ein konstituierendes Element —; . . . um herzugeben, muß man erwerben. Ebenso verhält es sich mit dem Gegensatz der Individualität und der Allgemeinheit.“ (S. 343.) So ist denn endlich der sittliche Geist durch Gefühl und Trieb zum Egoismus eingeschrumpft. Dieser selbstische Mensch ist aber der strikte Widerspruch zum menschheitlichen Menschen, als dem autonomen Erdenker seiner Sittlichkeit.

Haben wir so die das Problem einer jüdischen Sittenlehre vernichtenden Folgen des unklaren Schwankens zwischen Gott und Mensch, als Prinzip, erkannt, so müssen wir zugleich sehen, daß die Konfusion zwischen Gott und Mensch einer Mystik Vorschub leistet, welche im Gesamtgeist des Judentums stets nur einen Seitenweg bildete, der als ein Abweg von den führenden Geistern unter uns erkannt worden ist. Aus der Fasten-Predigt Jesaias schließt der Verfasser: „daß auch alles sittliche Handeln wiederum zum Symbol wird, zum Symbol für die Hingebung an Gott, und die Versenkung in Gott.“ (S. 277.) Ist das Judentum? Ist im Judentum die Hingebung an Gott zugleich die Versenkung in Gott? Aus der eklektischen Verirrung zu einer solchen Mystik erklärt sich die Deutung eines Midrasch, in welchem der Schwerpunkt in sein Gegenteil verschoben wird. „Wenn ihr Euch selbst heiligt, so rechne ich es Euch an“ (richtiger: so bringe ich es über Euch) „als ob Ihr mich selbst geheiligt hättet.“ Darüber gerät der Verfasser in einen wahren Paroxysmus. „Man kann es schlankweg als den kühnsten, erhabensten, beseligendsten und gnadenreichsten Gedanken bezeichnen, daß Gott der Allheilige durch den Menschen geheiligt werden soll. Das ונקדשתי (Levit 22,32 und Ezech. 20,41 und sonst) ist der höchste Begriff, der von einem Menschengeiste gedacht, und das edelste Wort, das von menschlicher Zunge geredet worden ist.“

Für den Geschmack seines Stils muß ich es ausnahmsweise hier einmal hervorheben, daß der Verfasser es fertig bringt, die ausschweifendsten Ausdrücke religiöser Bewunderung mit dem Promenadenausdruck „schlankweg“ zu verbinden. Aber zur Sache, die von der erheblichsten Wichtigkeit ist. Nicht das ונקדשתי ist der höchste Begriff, sondern das והתקדשתם „Wenn Ihr Euch selbst heiligt“: darauf legt der Midrasch den Nachdruck, das ist die Autonomie des Midrasch. Und um diese Grundbedingung der Sittlichkeit als solche hervorzuheben, spielt der Midrasch mit dem Wesen Gottes. Die Mystik macht Ernst aus solchem Spiel. Den Gesamtgeist des Judentums dagegen vertritt R. Akiba mit seinem großen Ausspruch: „Heil Euch Israel, wer reinigt Euch, und vor wem reinigt ihr selbst Euch“. Das ist die Autonomie im Judentum. Die Bezugnahme aber „auf den Vater im Himmel“ bleibt bei dieser Art von Autonomie streng erhalten. Und Gott bleibt der Fern-

punkt; er wird nicht zum Gegenstand der Versenkung. Aber freilich, das alles hat ja ungefähr auch schon so Maimonides gesagt. Und wir werden sehen, welche Rolle der Verfasser diesem Systematiker unserer Dogmatik, und somit unserer Ethik, im Gesamtgeist des Judentums zuweist.

Nach dem Kapitel II von dem „Prinzip der jüdischen Sittenlehre“ folgt das Kapitel III von dem „Charakter der jüdischen Sittenlehre“. Nach der Charakteristik aber folgt der Abschnitt II mit dem „Ziel der Sittlichkeit“. Darunter fällt das Kapitel IV: „Heiligung als Versittlichung“. Wir werden hierauf zurückkommen. Sodann Kapitel V: „Versittlichung ist Gesetzlichkeit“. Das geht uns hier an. Wir hätten es nur schon früher erwartet. Ist doch Gesetzlichkeit der Begriff des Sittengesetzes, der Begriff der Autonomie. Aber freilich, wie das Gesetz, so bildet die Gesetzlichkeit die eigentliche Schwierigkeit, das eigentliche Problem. Die autonome Gesetzlichkeit ist die Selbstgesetzlichkeit. Diesen methodischen Begriff der Ethik, als Wissenschaft, braucht das Judentum, als Religion, nicht zu haben. Ihr darf als Analogon dazu der Satz gelten: Gott ist die Sittlichkeit. Also ist die Sittlichkeit, weil gleich Gott, also auch gleich der Gesetzlichkeit. Für die ethische Beurteilung des Judentums aber nach seiner geschichtlichen Entwicklung und nach dem Verhältnis seines Wesens, als Religion, zu dem Zubehör seiner geschichtlichen Erscheinungen ist es von entscheidender Wichtigkeit: in welchem Grade und Umfang es die Gesetzlichkeit an Gott, als dem Vertreter der Selbstgesetzlichkeit orientiert hat. Genau nach dieser Maßgabe wird die Gesetzlichkeit als Moralität anzuerkennen sein. Je nach dem Grade und Umfang aber, in welchem das Judentum dagegen in den Wechselfällen seiner geschichtlichen Wirklichkeit von diesem Leitbegriff der Selbstgesetzlichkeit, soweit er ihm zugänglich ist, sich entfernt haben sollte, und von ihm abgeirrt wäre, genau nach dieser Maßgabe müßte die Gesetzlichkeit als Legalität von der Moralität unterschieden werden. Es ist der andere verhängnisvolle Fehler des Buches, daß es diesen für die Beurteilung des Judentums in der Geschichte der allgemeinen Kultur fundamentalen Unterschied schmeichlerisch verwischt hat.

Vielleicht ist, um diesen Unterschied zu beseitigen, der

Begriff vom Gesamtgeist aufgestellt worden. Jedenfalls ist einer der wichtigsten und demgemäß schwierigsten Grundbegriffe der Wissenschaft, das Prinzip der Kontinuität, für die Einheit dieses Gesamtgeistes usurpiert worden, und somit einer höchst unklaren Ansicht zum Opfer geworden. Das Prinzig der Kontinuität ist schon in der antiken Philosophie für den Grundbegriff des Seins erdacht worden. Seit Leibniz aber ist es das Prinzip der neueren Mathematik und Physik. Freilich geht ein solcher Grundbegriff der Wissenschaft auch in die Umgangssprache der allgemeinen Bildung über, zumal er schon bei Aristoteles, und so auch in der neueren Zeit als Prinzip der Biologie diente. Von hier aus wurde der Begriff zum Prinzip der Geschichte gemacht. Die Geschichte aber beruht vorzugsweise auf dem Prinzip der Entwicklung, welche daher im Altertum, wie in der neueren Zeit, als Wechselbegriff der Kontinuität gilt. Ohne Entwicklung keine Kontinuität. Vielmehr für die Entwicklung allein soll die Kontinuität als Leitbegriff dienen; daß die Entwicklung nicht in Sprüngen des Ungefähr verlaufe, sondern eine innere Gesetzlichkeit vollziehe: das soll die Kontinuität zur Erkenntnis bringen. Und daß man sich nur nicht über den Umfang und die Tiefe der Entwicklung täusche; sie bleibt nicht etwa an der Oberfläche, sondern sie erstreckt sich in den untersten Grund des Kulturbettes. Ohne Bild: die Entwicklung bezieht sich nicht etwa lediglich auf das unwesentliche Zubehör der geschichtlichen Erscheinungen, auf die äußerlichen Formen ihrer Darstellung; sondern vielmehr vornehmlich auf die wesentlichen geschichtlichen Kräfte, bei der Wissenschaft auf die Prinzipien; bei der Religion nicht minder auf ihre sittlichen Grundlagen, auf ihre Art von Prinzipien.

Der Verfasser will mit dem Prinzip der Kontinuität „ein vollständiges und in sich geschlossenes System der Sittenlehre des Judentums“ entwerfen. (S. 8.) „Die Einheit besteht, horizontal in der Kontinuität aller Zeitgenossen, und vertikal durch die Kontinuität des Geistes in den nacheinander lebenden Geschlechtern “ (S. 319.) Trotz dem geometrischen Unterschiede bleibt die Kontinuität auf die Menschen bezogen. „Man darf vielleicht ohne alle Übertreibung sagen: in der Kontinuität des Geistes liegt die Lösung des Rätsels, daß der kleine Volksstamm der Juden sich am Leben erhalten hat.“ (S. 322.) Das ist die Kontinuität des

Volkes. Worin besteht denn die Kontinuität des Geistes in ihm? „Auf die folgenreiche Bedeutung der Kontinuität des Geistes in der Tätigkeit der Gesamtheit selbst braucht kaum hingewiesen zu werden, denn das ganze schöpferische Dasein derselben beruht offenbar darauf." (S. 329.) Aber das ist ja die Hauptsache, das eigentliche Problem: die Kontinuität der Grundbegriffe, welche den Geist der Religion ausmachen. Hier aber wird wiederum nur die „treue Erinnerung" der Schicksale und Erlebnisse des Volkes als Kontinuität gedacht; dahingegen ist zu fragen: ob die sittlichen Prinzipien Kontinuität aufweisen in der geschichtlichen Entwicklung der Religion des Judentums. Diese Frage, welche vorzugsweise das Prinzip der Kontinuität zu sachgemäßer und fruchtbarer Leistung zu bringen vermöchte, stellt das Buch nicht. Für die Prinzipien gibt es in ihm keine Entwicklung und daher keine Kontinuität: „die Prinzipien selbst aber beharren in Gleichheit und Unerschütterlichkeit" (S. 49). Für die Prinzipien stipuliert er also Identität. Er scheint Kontinuität überhaupt etwa als Identität zu denken; während sie vielmehr ein Ergänzungsprinzip zu dieser ist. Die Identität schließt den Unterschied aus. Die Kontinuität dagegen geht von der Verschiedenheit aus und sucht sie unter den Gesichtspunkt der Gesetzlichkeit zu bringen. Wenn anders der Geist des Judentums zu einer geschichtlichen wie sachlichen Erkenntnis des Prinzips der Kontinuität bedarf, so ist dabei die Voraussetzung zugrunde liegend: daß dieser Geist in Gegensätzen sich vollzogen habe. Wiefern diese Gegensätze einander widerstrebend bleiben; oder aber bei aller Verschiedenheit sich ausgleichen: diese Frage liegt dem Prinzip der Kontinuität ob. Und der Grad, nach welchem sowohl die Schärfung der Gegensätze zu Widersprüchen, wie andererseits die Ausgleichung der verschiedenen Prinzipien erfolgt, bestimmt den Grad und die Richtung in der Anwendung der Kontinuität.

Die Gesetze, welche sich in der Religion von einander unterscheiden, sind von Anfang an unter verschiedenen Namen als sittliche Gesetze und als geschichtliche Einrichtungen charakterisiert worden. Es ist die Grundfrage für die Untersuchung der jüdischen Sittenlehre: in welchem Grade und in welchem Umfang die letzteren den ersteren sich einordnen lassen. Ob, wenn für jede der beiden Arten Kontinuität nach-

weisbar sein sollte, auch für sie beide zusammengenommen die Kontinuität als Prinzip zulässig sei, oder aber etwa auszuschliessen, und das Gesetz des Widerspruchs der erforderliche Leitbegriff werden müsse. Wir kommen zum Urteil des Verfassers über die sittliche Bedeutung des Ceremonialgesetzes.

Kein Bekenner der Weltreligion des Judentums wird der These des Paulus zustimmen, welche auf der Verkennung des Unterschiedes zwischen Gesetz und Lehre beruht. Wenngleich die Thora Sittenlehre und Gesetz befaßt, so hat heute und schon seit lange der allgemeine literarische Sinn die Unterscheidung für alle die andern Stoffe, welche in der Thora enthalten sind, die Sagengeschichte, die Rechts- und Staatsgesetze viel zu lebhaft geweckt, als daß man ausschließlich an der Einheit des Opfergesetzes und des gottesdienstlichen Rituals mit der Lehre hätte hängen bleiben können. Diese Gleichsetzung ist nur unter der polemischen Tendenz der Veränderung des Gottesbegriffs verständlich. Die Bedeutung und Leistung des Gottesbegriffs für den Begriff des Menschen, für das Individuum wie für die Menschheit, soll bei Paulus grundsätzlich verändert werden. Der geschichtliche Sinn der Reform im Judentum und daher ihr religiöser Wert liegt in der Behauptung des Judentums bei prinzipieller, und doch keineswegs schablonenhaft durchgeführter Ablehnung der rituellen Außenwerke. Und die Geschichte dieses Jahrhunderts dürfte die Richtigkeit dieser These bereits bewiesen haben: das Judentum hat sich auf Grund seiner prophetischen Ideen für die moderne geistige und politische Kultur als eine weltgeschichtliche Potenz in Kampf und Versöhnung ausgewiesen. Und der Zweifel, als ob die Niederreißung oder auch nur Lockerung des Zaunes den Grund und Boden des Gartens unfruchtbar machen könnte, ist durch die bewährte persönliche Situation zahlloser glaubenstreuer Bekenner eitel geworden. Indessen hat freilich angesichts dieser Belebung und Kräftigung der Geistesmacht des Judentums der alte Haß sein altes Gift neu gemischt. Und bei der politischen, vielmehr anarchischen Gewalt, die er zum Hohn auf das moderne Staatsrecht noch immer zu simulieren vermag, konnte er zwar die Säfte des Judentums nicht schädigen; umsomehr aber in weiter Verheerung die Schößlinge. Das ist die tiefe Verblendung

der Staaten, daß ihnen ganz besonders die Selbstentehrung der Juden recht ist.

Daher ist es in unseren Tagen besonders erklärlich, daß man den Schutzwert des Zaunes wieder einsichtiger schätzen mag. Es muß leider zugestanden werden, daß wir die Reife der Zeiten überschätzt hatten. Wir befinden uns leider noch nicht in den Vortagen des messianischen Zeitalters. Und so muß der Zaun mit weiser Diskretion noch weiter gepflegt werden. Und die Dankbarkeit zumal gegen ihn, die in den tiefsten Gefühlen der Pietät gegründet ist, kann niemals untergehen unter uns. Man glaubt, es sei ein enges, verengtes Dasein in dieser Welt des Zaunes. Aber wie haben die Jahrtausende dieses absonderliche Innenleben durch alle Qualen des Menschenhasses und durch alle Tröstungen des Gottesfriedens gekittet. Und wie haben sie eben dadurch den Horizont dieses Innenlebens geweitet, den sittlichen wie den geistigen. Nicht nur das poetische Gemüt fand darin seine Belebung, nach der es in aller Not und Angst des bürgerlichen Daseins das rührende Verlangen bewahrte: in der Gebetordnung und ihrer musikalischen Beseelung wurden die ästhetischen Kräfte der Weltkultur aufgesogen. Wahrlich nicht allein die Poesie des geschichtlichen Judentums, sondern geradezu der geschichtliche Geist des Judentums wird diesen Zauber nicht brechen können, sondern nur seine endliche Lösung erharren.

Trotz alledem aber darf uns diese unsere geschichtliche und schlechthin religiöse Anhänglichkeit von dem ewigen Leitgedanken unserer Religion, von der weltgeschichtlichen Tendenz unserer Propheten nicht ablenken und nicht abwendig machen. Sie haben den Partikularismus, als er noch eine politische Macht war, überwunden und den Universalismus des Judentums und dadurch die Weltreligion überhaupt geschaffen. Die messianische Idee ist durch sie der innerste Kern der jüdischen Gottesidee geworden, und auf dem messianischen Gotte beruht die Ewigkeit des Judentums. Zu diesem Universalismus bildete der Opferdienst nicht nur den privat-sittlichen Gegensatz, sondern auch den des geschichtlichen Partikularismus. Und das gottesdienstliche Ritual bei aller seiner tiefen ästhetischen sowohl als geschichtlichen Kraft ist doch die Fortsetzung des Opferdienstes. Wir würden die Weltreligion des Juden-

tums aufgeben, wollten wir prinzipiell das Ghetto des Ceremonialgesetzes festhalten. Das Odium, welches auf dem ungeschichtlichen Schiboleth von der Auserwähltheit liegt, nährt und rechtfertigt sich in dieser Gedankenschwäche. Und zudem würden wir die Lauterkeit und die reine Energie unseres sittlichen Gefühls trüben und unsicher machen; wir würden die sittliche Kraft, die dem ästhetischen Gefühl beiwohnt, in das rhetorische Feuerwerk einer seelenlosen Sentimentalität verpuffen, wenn wir mit demselben Pathos die ewigen Ideen und die Poesie der Küche besängen — zumal wenn die eigene Lebensprosa nicht mehr mit jener Poesie übereinstimmt. Ja sogar unsre schlichte Unterwerfung unter den Moralkodex des bürgerlichen Rechts würden wir verdächtig machen, wenn wir ihren sittlichen Wert ebenso feierlich priesen, wie den der Zaun-Gebräuche. Wir würden eine tiefverderbliche Heuchelei in unserm Glaubensgefühle großziehen, wie sie auf den religiösen Gebieten leider nicht selten ist; bei uns aber gar nicht vorhanden zu sein brauchte. Denn was unsere Gottesidee bedeutet, hat der Prophet als Sittlichkeit den Menschen offenbart. Unklarheit gibt es da ausschließlich im Mechanismus der Gebräuche, die zwar als Gesetz errichtet sind, aber in der Lehre ihre Kontrolle und ihr Korrektiv anzuerkennen haben.

Unter den Schwierigkeiten der jetzigen Zeit bildet das Buch auch in dieser Beziehung eine nicht zu unterschätzende Gefahr. Wie es überall den Instinkten der Menge mit der Feinfühligkeit der Popularität entgegenkommt, so hat es das einseitige Recht der ceremoniellen Judenheit uneingeschränkt verstärkt. „Man darf nie vergessen, daß für die große Masse des Volks überhaupt, und des jüdischen insbesondere alles Gesetz seit unvordenklichen Zeiten als göttliches gelehrt ist, ein Unterschied von ethischen und religiösen Pflichten gar nicht zum Bewußtsein kommt.“ (S. 93.) Mit Verlaub! Das ist eine Entstellung des jüdischen Bewußtseins. Der Unterschied einer gottesdienstlichen, ceremoniellen und einer sittlichen Pflicht ist in den normalen Kreisen der jüdischen Niederungen selbst nirgends und niemals für das religiöse Gefühl verschwunden. Der einfache Mann hat immer die fromme Tat der Menschenliebe von der strengen Erfüllung der Gesetzesbräuche unterschieden. Und die Märtyrer, auf die der Verfasser sich be-

zieht, sind für die Einheit des göttlichen Namens in den Tod gegangen. Für das Ceremonialgesetz hätten sie das nicht gedurft, und haben sie es nicht getan. Vielleicht hat der Verfasser hier nicht eigentlich an das Ceremonialgesetz gedacht, indem er die religiöse Pflicht mit der ethischen gleichsetzen ließ. Aber während er natürlich die zwei Richtungen innerhalb des Judentums, die national-partikularistische und die menschheitlich-universalistische, auch seinerseits unterscheidet (S. 161 ff), so konkludiert er dennoch: „Beide Richtungen sind nicht sowohl ethisch als psychologisch von einander unterschieden; nicht objektiv in der Lehre, sondern subjektiv in den Personen liegt der Grund ihres Gegensatzes, nicht in einer Abweichung des ethischen Gehaltes, sondern in der Bildung der Charaktere. Nicht über das theoretische Ziel und die Zukunft der Menschheit, sondern nur über den praktischen Weg und die Gegenwart des Juden wird gestritten.“ (S. 163.) Beinah jedes Wort in diesen Sätzen enthält und enthüllt den verhängnisvollen Grundirrtum. Und der Opportunismus des Mannes reizt hier um so lebhafter zum Widerspruch, als derselbe hier ganz sachlich zum Ausdruck gebracht werden kann. Es gibt keinen schärferen und keinen reineren ethischen Unterschied als den bezeichneten. Und keine Schiefheit des Urteils kann tiefer empören, als wenn der Unterschied zwischen dem Propheten und dem Priester zu einem Unterschied des psychologischen Temperaments nivelliert wird. Wie der Himmel von der Erde fern ist, so ist der sittliche Gehalt in beider Frömmigkeit verschieden. Prophetischer Sinn offenbart sich auch noch im Talmud, insofern er nach der Konsequenz der messianischen Idee in der Zukunft der Menschheit das ganze Ceremonialgesetz, sehr bezeichnenderweise ausgenommen den Versöhnungstag, als aufgehoben erklärt. Die Gegenwart des Juden darf eben nicht gedacht werden ohne den strengen Zusammenhang mit der Zukunft der Menschheit. Es gibt keinen Kampf mehr unter den Ideen, wenn dieser Gegensatz subjektiviert werden darf.

Den zwei Richtungen gehen zwei Arten des Heiligen parallel. „Von jeher werden innerhalb des Judentums zwei Arten des Heiligen unterschieden: das den Gottesdienst betreffende, mit dem Kultus, vorzugsweise mit dem Tempel- und Opferdienst verbundene Heilige einerseits, und andrerseits das Heilige der Denk-

weise, der Gesinnung des Gemütsstandes. Der Kürze halber kann man die ,beiden Arten als die des rituellen und die des ethischen Heiligen unterscheiden". (S. 188) Nur der Kürze halber? und nicht der Sache wegen? Freilich es wäre noch eine schärfere Bezeichnung möglich: die des polytheistisch-Heiligen und die des monotheistisch-Heiligen. Aus dem heidnischen Sprachgebrauch ist auch im Judentum das Wort entstanden. Aber die Propheten haben diese Heiligkeit auf den Opferpriester abgeladen. Die sittliche Heiligkeit dagegen vertritt ihnen der neue heilige Gott. Auch dieser Unterschied gleicht sich in dem versöhnlichen Geiste dieses Buches aus. Die Symbolik bietet hier ein unverdächtiges Mittel.

Sehr bezeichnend ist für die Tendenz dieses Standpunktes die geringschätzige Behandlung eines der fundamentalsten Begriffe in der staatsrechtlichen Ethik des Judentums, dessen Schöpfung ein Verdienst ist, das nicht hoch genug geschätzt werden kann. Der ganzen konfessionellen Befangenheit, von der die christliche Welt nur erst angefangen hat sich zu befreien, steht als Idealbegriff einer von der Religion unabhängigen Sittlichkeit der Begriff des Noachiden gegenüber. Als die großen Forscher des 17. Jahrhunderts von diesem absonderlichen Fremdling des religiösen Völkerrechts die Kunde entdeckten, da gerieten sie in jenes fruchtbare Erstaunen, welches die Forschung zur Kraft der systematischen Begründung antreibt. Die Prinzipien des Naturrechts fanden Johann Selden und Hugo Grotius in dem Naturrecht der sieben Noachidischen Gebote. Herr Lazarus vermißt darin die „Hindeutung auf die Ideen des Wohlwollens und der Menschenliebe" (S. 168). Daß die Idee des Rechts und der Gerichtsverfassung der classische Ausdruck universalistischer Gerechtigkeit ist, der gegenüber die süßen Zweideutigkeiten der Liebe und des Wohlwollens an einem idealen Gebild interkonfessioneller Menschlichkeit zerrinnen, dafür ist kein Verständnis vorhanden.

Für den sittlichen Charakter des Buches ist endlich auch das Verhältnis bezeichnend, dessen es sich der wissenschaftlichen Forschung gegenüber befleißigt; insbesondere auf demjenigen Gebiete, welches ihm das eigenste sein sollte. Es will nicht Apologetik treiben, und will nicht polemisieren. Die Vorrede schließt mit der bescheidenen Pointe ab, daß das Schwert der Polemik nicht über

den Altar dieser Ethik geschwungen werden solle. Es ist freilich nicht des Verfassers Art, das Schwert zu zücken; aber, um in seinem Bilde zu bleiben, er schwingt den Sonnenschirm, mit dem andere Religionen und Geistesrichtungen in den Schatten gestellt werden. Niemals in allen Jahrhunderten ist in einem philosophischen Werke innerhalb des Judentums die sokratisch-griechische Kultur mit solcher Geringschätzung apostrophiert worden. Im ehrlichen Kampfe der Meinungen stellt sich wenigstens die Möglichkeit ein, durch ernsthafte, gründliche Auseinandersetzung auch dem Gegner Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Und die Sympathie, welche das Symptom der Einsicht von der relativen Berechtigung eines entgegengesetzten geschichtlichen Standpunktes ist, kann aus solchem offenen Kampfe, als eine Blüte der Humanität, und die zugleich wieder eine Wurzelkraft hat, entsprießen. Unfruchtbar aber ist das Versteckenspielen mit polemischen Seitenblicken, und das sich-nicht-genugtun Können in Superlativen des Eigenlobes und in den exponiblen Urteilen: nur bei uns und nur bei uns.

Um so abstoßender wirkt bei diesem allgemeinen äußeren Schein der Friedfertigkeit das polemische Auftrumpfen gegen unsere philosophischen Größen an dem einen Beispiel, an welchem sie überhaupt zur Erwähnung gelangen. Die abgerissenen Sätze einer exegetischen Predigtliteratur werden mit Weihrauch bestreut; — im Originaltext freilich werden auch sie meistens nicht mitgeteilt; und die Übersetzungskunst ist die der freien Übertragung — aber die Darstellungen einer großartigen Systematik werden begeifert. So hart das Wort ist, so muß es gebraucht werden. Entschuldigung bietet hier allein, was keine Entschuldigung sein darf, das allgemeine Verhalten zur philosophischen Wissenschaft. Indem anerkannt wird, daß es innerhalb des Judentums nicht immer „zum methodisch geformten Gedanken, vollends zur systematisch geordneten Fassung desselben" (S. 65) gar nicht gekommen ist, wird aus dieser Not eine Tugend gedreht. „Die ethische Grundanschauung geht eben weiter, ist *tiefer und klarer als die entwickelten Begriffe.*" Und dem Rabbinismus wird es zum Verdienst angerechnet, daß er „der Form der scientifischen Systematik *entbehren konnte*" (S. 67.) Da ist es denn kein Wunder, daß das Buch für den wahrhaften Systematiker des Gesamtgeistes

des Judentums, für Maimonides nichts übrig haben kann. Er ist der Klassiker der Begriffe. Auch die Antipathie gegen Raschi wird so erklärlich: er ist der Klassiker der schlichten Sachlichkeit und der prägnanten Kürze. Man schämt sich beinah, die Stellung auch nur zu berühren, welche das Buch zu der Grundlehre von den Begriffen, die durch die Geschichte der Philosophie hindurch geht, zu den Kategorien einnimmt: mit welcher Überlegenheit selbstgefälliger Unwissenheit über dieses Grundproblem getändelt wird. „Licht und Finsternis, Gut und Böse und Männlich und Weiblich: das ist nicht bloß ungalant, es ist entsetzlich" (S. 267).

Der antike Systematiker der Begriffe muß die ganze Schwere seiner seltenen Polemik erfahren. Aber die Dreistigkeit übersteigt hier auch alles Maß, das man der populären Schriftstellerei in hergebrachtem Leichtsinn zubilligt. Den „Reigen aristotelischer Tugenden, die sich so anmutig auf der goldenen Mittelstraße des Lebens bewegt", so nennt er die aristotelische Tugendlehre. Doch nicht genug damit: „Jene Tugenden, welche meist gar keine positiven Tugenden, sondern nur die Mitte zwischen zweien Lastern sind, jene Tugenden, welche die Regeln der Wohlanständigkeit für den gebildeten und begüterten Athenienser ausmachen." Es sei eine „Blasphemie", diese mit der „Idee göttlicher Sittlichkeit zu vergleichen". Das Schlimme ist dabei aber, daß in den Tugenden für die Ethik des Aristoteles keineswegs der Schwerpunkt liegt: vielmehr in der Eudämonie. Und dieser dürfte es an feierlichster Erhabenheit nicht gebrechen. Aber das Buch hat auch einmal davon gehört. „Sein Gott hat keine von den Tugenden, die den Menschen leiten und zieren: Gerechtigkeit, Freiheit, Güte sind Begriffe dieser Welt." Das sind also beispielsweise einige von den aristotelischen Tugenden, über die der Verfasser sich nicht genug erhaben dünken konnte; von der Tapferkeit, der nahezu göttlichen Meisterin des Maßes und der Freiheit, ganz zu geschweigen. Daß der Gott des Aristoteles über diese höchsten menschlichen Tugenden noch erhaben ist, daraus wird ihm hier ein Strick gedreht. In unserer Dogmatik besagt dies: sein Wesen geht nicht auf in seinen Attributen, auch nicht in den sittlichen. Hier aber heißt es: „Das 12. Buch seiner Metaphysik und das 8. seiner Physik lassen keinen Zweifel darüber, daß sein Gott

nicht eine bewegende Kraft ist, und nichts kennt, als sich selbst“ (S. 388 f.). Daß der Gott sich selbst denkt, heißt hier: daß er nichts kennt als sich selbst. Und daß er unbewegt ist, heißt hier: daß er nicht „eine bewegende Kraft ist“. Die oberflächlichste philosophische Bildung hat es einmal irgendwo aufgelesen, daß der aristotelische Gott der unbewegte Beweger ist: daß er unbewegt ist, weil er die bewegende Kraft sein soll.

Diese ganze Gelehrsamkeit aber entfaltet sich, um Maimonides herabzusetzen als einen unselbständigen Nachbeter dieses Götzen, der doch klärlich so gar keine Beziehung zum Gesamtgeiste des Judentums hat. Der Vorzug des Talmud besteht ja, wie wir schon gesehen haben, nach dem Urteil dieses Logikers in seinem Mangel an logischen Begriffen. „Will man vor allem der Wahrheit die Ehre geben, so muß man einfach zugestehen, daß in der Mischnah, und vollends in der Gemara die systematische Ordnung dürftig und die logische Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen sehr unvollkommen ist.“ (S. 386.) Punktum! Doch nein! Die logische Unordnung geht weiter. „Und so andauernd herrschen die ererbten Denkformen, daß sogar bei Maimonides, dem durch griechische Philosophie geschulten Denker, die Darstellung der ganzen Gesetzsammlung . . mäßig und unzulänglich erscheint. In Bezug auf die logische Ableitung wird wenig geleistet, vielmehr nur das Einzelste an das Allgemeinste angeknüpft, während die Mittelglieder wirklicher Ableitung fehlen.“ Wer das nicht glauben sollte, würde vermutlich nicht an die Kontinuität im Gesamtgeist des Judentums glauben.

Weiter geht es sodann über Maimonides, als den Philosophen. „Daß auch in der freieren philosophischen Abhandlung des Maimonides, in der Spezialschrift zur Begründung der Ethik, in den 8 Kapiteln.“ Wir halten an: Man kann an der teilweisen Begründung der Ethik in den 8 Kapiteln Anstoß nehmen, und wird dennoch die Fülle prinzipieller religiöser und selbständiger Gedanken darin bewundern müssen. Der Verfasser fährt fort: „die logische Ableitung dürftig ist, kommt allerdings zugleich auf Rechnung des Aristoteles. Es war wenig glücklich, diesem gerade in der Ethik zu folgen, da sie bei allen sonstigen Vorzügen am meisten der logischen Ableitung des Inhalts entbehrt . .

Erstaunlich aber bleibt es immer, daß dem Maimonides der weltweite Abstand aristotelischer Sittenlehre von der des jüdischen Geistes entgangen ist, so sehr entgangen, daß er beide miteinander vermischt hat. So konnte es geschehen, daß er gleichsam in einem Atem von den aristotelischen Tugenden der Mittelstraße und zugleich von dem göttlichen Vorbilde wahrhafter, eigentlicher, wirklicher Ethik . . . geredet hat.“ Wir brauchen Maimonides gegen einen Ethiker von dieser Gelehrsamkeit nicht zu verteidigen; am wenigsten in dieser Zeitschrift, in welcher echte Gelehrte ihre Forschungen über die Geschichte unsrer Religionsphilosophie niedergelegt haben. Nur ein Wort des Beleges zur Erklärung unserer Entrüstung über diese im Judentum beispiellose Verletzung der Pietät gegenüber einem unserer wahrhaft größten Lehrer.

Maimonides verstand nicht nur, daß die Tugendlehre des Aristoteles tiefe Weisheit enthält, wenngleich freilich nicht absolute Wahrheit: er wußte vor allem, wie wir schon gesehen haben, daß sie nicht den Schwerpunkt seiner Ethik bildet, der vielmehr in dem Prinzip der Eudämonie liegt. Dieses Prinzip der Eudämonie aber lehnt Maimonides mit größter Entschiedenheit und in genau bestimmter Begründung ab. Wer einmal den III. Teil des More gelesen hat, weiß das. Er setzt allerdings nicht den Ergänzungsbegriff zu den sieben noachidischen Geboten, den der Verfasser präsentiert, an die Stelle des bekämpften Prinzips; sondern die Gerechtigkeit, als das Prinzip der sittlichen Selbstvervollkommnung. Die angebliche Abhängigkeit des Maimonides von Aristoteles ist vielmehr der weltgeschichtliche Zug des Maimonides; die Freiheit von jeder Spur jener krankhaften, verirrten Illusion, als ob der Gesamtgeist des Judentums in feiger, träger und undankbarer Absperrung von allen tiefen Geistern der Weltkultur sich behaupten und fruchtbar sich fortbilden könnte. Durch die innerlichste Hingabe an die fremde Gedankenwelt ist die eigene Urkraft gemehrt und zu neuen Leistungen und neuen Richtungen beschwingt worden. Wenn man mit einem Worte den Unwert dieses Buches kennzeichnen soll, so wäre es das Wort Maimonides. Das Verhältnis zu ihm muß über das Buch aufklären.

Die Kraft unserer Religion beruht auf ihren Ideen. Den ewigen Wert dieser Ideen für die Weltkultur gilt es stets von

neuem zu ergründen; stets von neuem zu beleuchten. Wenn etwas gegen uns in den letzten fünfzig Jahren spricht, so ist es das Zurücktreten unserer Religionsphilosophie. Aber nur als Systematik war sie zurückgetreten; um so eifriger wurde ihre Geschichte durchforscht. Und Maimonides klärte sich immer deutlicher als der Mittelpunkt dieser Geschichte. Nichts Schlimmeres könnte uns begegnen, als wenn unwissenschaftliche Scheinkritik uns irre machen könnte an diesem Leitstern unserer Glaubensphilosophie.

Und so dürfen wir wohl mit einer Hoffnung abschließen. Wenngleich das Buch dem Bildungsniveau und den Instinkten der breiten Massen in so berückender Weise entgegenkommt, so verletzt es doch, von Überhebung fortgerissen, gegen seine sonstige konziliante Manier abstechend, das Gefühl der Pietät gegen die wahrhaftesten Größen unserer geistigen Geschichte, das doch auch in den Massen nicht ganz erstorben sein kann. Und so wollen wir hoffen, daß die ungünstigen Wirkungen des Buches auf immer kleinere Kreise in der großen Masse und auf eine schnell vorübergehende Zeitdauer beschränkt bleiben mögen.

Möchten wir aber auch bedenken, daß Mängel und Schäden nur durch die positive Leistung des Bessern und des Rechten überwunden werden. Und so wollen wir wünschen, daß uns endlich wieder einmal eine wissenschaftliche Darstellung unserer Religion erstehen möge: auf dem Grunde geschichtlicher Quellenforschung, einschließlich derjenigen unserer Dogmatik, und in lebendigem einheitlichen Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Philosophie.

Autonomie und Freiheit

An dem Unterschied der Begriffe Autonomie und Freiheit läßt sich der Unterschied der Begriffe Ethik und Religion bestimmen; nicht der von Sittlichkeit und Religion. Denn auch Religion ist Sittlichkeit, und nur als Sittlichkeit ist sie Religion. Aber die Ethik ist Wissenschaft der Sittlichkeit, und die Religion ist nicht Wissenschaft.

Daher ist die Autonomie der Religion versagt. Denn die Autonomie ist der Grundsatz der Ethik als Wissenschaft, wie die Axiome die Grundsätze der Mathematik sind. Zu dem Werte des Grundsatzes hat Kant den Begriff der Autonomie geprägt, der sonst seit der Renaissance die allgemeine Bedeutung der rationalen Selbständigkeit hat, und sodann die engere der politischen Souveränität. Kant gibt ihm die prägnante Bedeutung des Grundsatzes, von dessen Möglichkeit die Möglichkeit der Ethik, als Wissenschaft, abhängt.

Aber schon Plato hat diesen Gedanken vorgezeichnet in der Aufstellung der Idee des Guten, trotz der nachdrücklichen Tendenz, diese von den anderen Ideen in ihrem Werte zu unterscheiden. Bei allem Unterschiede jedoch muß und soll der allgemeine Wert der Idee erhalten bleiben. Da nun die Idee des Guten die Grundlegung (ὑπόθεσις) der Ethik bedeutet, so beruht, wie es das System und die Methodik der Ideenlehre erfordert, die Ethik auf einer Idee, das ist auf einer Grundlegung oder einem Grundsatze. Wie bei Kant die Autonomie, so ist bei Platon das Gute Grundsatz der Ethik als Wissenschaft.

Im Wertausdruck des Grundsatzes kommen demnach die beiden Begründer der Ethik überein. Aber die Begriffe, denen sie diesen Wertausdruck zusprechen, sind so verschieden, wie die Jahrtausende, die dazwischen liegen, es erwarten lassen. Daher von Anfang an bis heute der symptomatische Streit über

das Verhältnis der Idee des Guten zu Gott. Leider kann man nicht sagen zur Idee Gottes. Und zu Zeus oder Apollo will man nicht sagen. Die Idee des Guten hat ihre charakteristische Bestimmtheit in dieser ihrer methodischen Bedeutung als Grundlegung der Wissenschaft vom Guten, der Ethik als Wissenschaft.

Bei Kant ist nach der ganzen Anlage des Systems der Kritiken die Bedeutung der Autonomie als Grundsatz durchsichtig. Indessen hat er den Begriff der Freiheit als Wechselbegriff der Autonomie bezeichnet, während er eigentlich vielmehr der historische Ursprungsbegriff der Autonomie ist. In der Autonomie mußte daher die Freiheit erst gerettet werden. Sie war der Grundbegriff der mittelalterlichen Ethik, und blieb dies auch für die neuere Zeit. In der alten Philosophie steht die Freiheit nicht im Mittelpunkte der ethischen Probleme. Sie ist vielmehr in der vorplatonischen Sokratik nur der Ausdruck für die Forderung der Ethik als Wissenschaft, der Tugend als Wissen. Daher sei niemand freiwillig schlecht.

Erst in der christlichen Welt wird die Freiheit zum Schiboleth der Moral, nämlich in der Berührung sowohl des Konflikts als auch der Anpassung von Religion und Sittlichkeit. Es ist charakteristisch, daß selbst Plotin nicht so energisch für die Freiheit eintritt, wie Origenes. Und so geht es das Mittelalter hindurch. Im Für und Wider bleibt die Freiheit das Streitobjekt zwischen Religion und Philosophie. Sie ist der Ausdruck und der Wertmesser für den Anteil, den die Religion an der Philosophie erobern und behaupten möchte. Mehr aber soll die Freiheit nicht besagen und nicht bedeuten dürfen, als solchen Anteil, den daher nicht sowohl die Religion an der Philosophie, als diese an jener habe. Nichts liegt der Religion des Mittelalters ferner, als eine Selbständigkeit der Sittlichkeit anzuerkennen. Daher bleibt die Freiheit in disziplinarischem Zusammenhang mit der Würdigkeit des Menschen für Lohn und Strafe. Dieser Zusammenhang ist dringlicher und ernsthafter gemeint als der problematische mit der göttlichen Allwissenheit.

In der neueren Zeit ist an die Stelle der Allwissenheit Gottes die Naturnotwendigkeit der Kausalität getreten. Und der Widerstreit zwischen beiden Grundbegriffen bildet das ethische Thema in der Kritik der reinen Vernunft. Die Auf-

lösung der Antinomie erfolgt dadurch, daß diese beiden Begriffe als zwei Arten von Grundsatz strengstens von einander unterschieden werden: die Kausalität, als der Grundsatz der mathematischen Naturwissenschaft; die Freiheit, als der Grundsatz einer Ethik. Aber diese Unterscheidung wird in der Kritik der reinen Vernunft nur vorbereitet. Die Kritik der praktischen Vernunft erst brachte die Entscheidung. Und sie wurde vollzogen in der Ausführung der Freiheit zur Autonomie, also in der Unterscheidung der Autonomie von der Freiheit. Die Freiheit ist der Ausdruck, der die Moral mit der Religion verbindet. In der Autonomie scheiden sich die Probleme. Die Ethik wird Wissenschaft.

Wie die Religion überhaupt, so muß daher auch der jüdischen Religion die Autonomie ein fremder, ein ihr methodisch widerstrebender Begriff sein. Gott muß ihr als der Urheber, als der Offenbarer der Sittlichkeit gelten. Entweder die Sittlichkeit verlöre an Wert, wenn sie ursprünglich aus dem Menschen stammte; oder Gott verlöre den höchsten, den einzigen Wert, wenn er etwas anderes zu leisten hätte, als die Offenbarung der Sittlichkeit. Aber wie in der Ethik das Problem der Freiheit nicht dadurch erledigt wurde, daß die Autonomie an ihrer Statt die Bedeutung des Grundsatzes erlangte, so bleibt der Religion in der Freiheit ein weites und tiefes Feld für die Arbeit an der Sittlichkeit. Und während man das geschichtliche Verständnis des Judentums verfehlen muß, wenn man es unter dem Gesichtspunkte der Autonomie beleuchten wollte, mit dem es vielmehr grundsätzlich aufhören würde, eine Religion von Gott zu sein — so ist das Prinzip der Freiheit der natürliche und fruchtbare Gesichtspunkt für das Verständnis seiner sittlichen Geschichte und der wirksamste Hebel für die Fortbildung seiner sittlichen Macht.

Die Freiheit ist die Freiheit des Willens. Dadurch wird die Freiheit ein Doppelproblem. Denn was ist der Wille? Auch er ist in der antiken Philosophie noch eine latente Potenz. Denn seine Macht liegt eben bei der Erkenntnis. Und so ist das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Trieb oder Begierde das Problem im Willen. In der Philosophie des Mittelalters ist es daher keineswegs bloß eine psychologische Frage, sondern vielmehr eine dogmatisch-ethische: der tief-

gehende Streit über die Identität von Voluntas und Intellectus. Man mißversteht Spinoza durchaus und tut ihm unrecht, wenn man ihn nach dieser Schwäche seiner Formulierung beurteilt, in der er mit dem Mittelalter zusammenhängt, während er sich durch die Bekämpfung der Theologie über diese Schwachheit hinwegtäuschen konnte. Seine Stärke aber liegt in der Behauptung der Erkenntnis des Guten, als eines A f f e c t s. Im Affect wird der beste Teil des Willens gerettet. Und die Möglichkeit der Freiheit beruht nunmehr auf der Macht des Affectes.

Hier erkennen wir Spinoza mehr, als Zitate dies zu erhärten vermöchten, tiefer und innerlicher im Zusammenhang, im Einklang des sittlichen Geistes mit der Religion und Philosophie des Judentums. Schon im Pentateuch wird die Freiheit geboten — ein Widerspruch, wenn für die Religion die Freiheit Autonomie wäre. „Du sollst wählen das Leben." Die Wahlfreiheit bezieht sich auf den Willen, auf das Herz, auf die Seele, auf den Geist. Sie alle, das Erkennen selbst, bedeuten den Willen. Das alte Wort ist mehr als symbolisches Spiel: die Freiheit sei in den Tafeln gegraben. Aber nicht nur in den Tafeln, sondern in Fleisch und Herz ist sie geschnitten. Wie böse auch der Trieb von Jugend auf sein mag, „die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein, du hast sie geschaffen". So hat Spinoza alle Morgen gebetet. Die Reinheit der Seele, das ist die Freiheit des Willens. „Die Seele, das ist der gute Trieb." So wird die Seele zum Willen. Und die Reinheit zur Freiheit des Willens.

Es ist lehrreich, daß Crescas, in dem Joël den innerlichen Vorgänger Spinozas unzweifelhaft gemacht hat — Spinoza hat sein „Or Adonai" früher gelesen als alle Scholastiker, und als er ihn las, lebte er noch mit Leib und Seele im „Lichte des Ewigen", als der s p e c i e s a e t e r n i, — die scholastische Willensfreiheit bekämpft; aber die Wahlfreiheit der jüdischen Religion um so energischer und bestimmter lehrt und deutet: „den wahrhaften Gottesdienst der Liebe" (העבודה האמיתית והאהבה). Die Freiheit der Erkenntnis beschränkt er; aber die Macht der Liebe, die Kraft des wahrhaften Gottesdienstes ist schrankenlos. Auch bei Maimonides reicht die Pflicht der Selbstvervollkommnung an die Grenzen der Gottheit heran.

Der Sinn der Freiheit in der jüdischen Religion offenbart

sich in dem Charakter des jüdischen Gottesdienstes, der Art der Gottesverehrung im jüdischen Religionswesen: die Anbetung Gottes besteht nicht in dogmatischer Versenkung in das göttliche Wesen, dessen Erkenntnis etwa das Mysterium ersetzen und also doch darstellen müßte. Das ist der große, der Menschenwelt zugewandte Sinn der jüdischen Transzendenz, daß unsere Gottesverehrung mit der Erkenntnis seines absoluten Wesens und seiner substantiellen Natur so gut wie nichts gemein hat. Die Pflicht und die Freiheit der Gottesverehrung beschränkt sich lediglich auf den Willen. Und in dieser Beschränkung vollführt sie ihre Vollendung und ihre Freiheit. Denn der Wille ist nicht nur Trieb. Der Affect hat soviel von Erkenntnis in sich, als er für den Willen braucht. Der transzendente Gott, den der Wille der Liebe sucht, hat daher zwar nicht den Menschen in sich; durchaus aber das Verhältnis zum Menschen. Die Transcendenz schließt die Immanenz von Mensch und Gott aus. Aber sie schließt ein die Immanenz des Verhältnisses von Gott und Mensch. Die Liebe zu Gott ist daher die Liebe zu dem Vater der Menschen. Sie ist daher an sich Menschenliebe. Und so wird die Liebe zu Gott zur Freiheit des sittlichen Willens.

Worin liegt denn die eigentliche Schwierigkeit bei dem Problem der Freiheit? Warum scheint sie ein Stichwort der frommen Heuchelei zu sein, während der Statistiker, der sie scheinbar widerlegt, um so wahrhafter sie behauptet, als er ihre Herstellung vorbereitet? Schon Ezechiel hat sich gegen das Sprichwort von den sauren Beeren wehren müssen, indem er das Individuum, wie zur Sünde, so zur Freiheit berief. Die Ate der Schuld verkettet die Geschlechter, und die sozialen Zusammenhänge wirken mit der Kausalität eines Naturgesetzes. Erscheint es da nicht wie ein Überbleibsel theologischer Metaphysik, wenn dennoch die Freiheit des Individuums gelten soll?

Innerhalb der Ethik gilt die Freiheit nur in dem Bereiche der Autonomie. In der Religion aber darf Gott die Freiheit nur gebieten, wie sie lebendig und wahrhaftig werden kann. Im Reiche der Autonomie stellt die Freiheit nicht die Puppe vor, die sich beständig nur an ihrem eigenen Drahte zieht und nicht ahnt, daß sie von außen aufgezogen wird.

Unter dem Grundgesetz der Autonomie ist die Freiheit eine

Idee, keine sinnliche Realität. Eine Idee, das heißt aber nicht: ein Hirngespinst, ein frommer Gedanke; sondern das will sagen, eine Aufgabe, und *immerdar Aufgabe*. Mit dieser Einsicht durch die Wissenschaft der Ethik ausgerüstet, erkennen wir auch in der Religion den Wert der Freiheit nicht in dem platten Besitz der Freiheit, der wertlos bliebe, auch wenn er Erbbesitz wäre; sondern in der *Pflicht* der Freiheit, also auch der Kraft zur Freiheit in dem triebhaften Menschen. Die Freiheit ist die Freiheit des Willens. Der Wille aber ist nicht der Trieb, der auch der böse sein kann. Es ist der gute Trieb, der gleich der Seele ist. Die Freiheit des Willens bedeutet den Aufschwung des Willens, den Aufschwung, in dem der Wille Wille wird zu den Idealen, welche den Inhalt der Gottesliebe bilden.

Die Freiheit malt nicht ein Individuum mit Haut und Haaren als ein freies; sondern sie *idealisiert* den Menschen aus Momenten seiner Erhebung, aus Linien, in denen er den göttlichen Weg beschreitet. Nicht in jedem ersten besten sinnlichen Moment seines empirischen Daseins besteht die Freiheit. Ihre Wirklichkeit ist nicht nach gemeiner Vorstellung ideal, aber sie ist Idealisierung. Der ideale Mensch, den die Freiheit entwirft, es ist der idealisierte Mensch, der sich selbst idealisierende Mensch. Und die Selbstidealisierung ist es, welche die Freiheit vollzieht.

Frucht dieser Idealisierung ist nicht allein das Individuum. Sie geht weiter, indem sie über die Häupter der einzelnen hinwegschreitet, wie vorher über die einzelnen Handlungen und Regungen des Einzelwesens. Sie durchbricht die Schranken der Einzelwesen. Sie durchhaucht Menschen und Völker und schafft sie um zu einer neuen Einheit, einem erweiterten Selbst, einer sittlichen *Gemeinschaft*. Auch die Gemeinschaft, der eigentliche Inhalt des Sittengesetzes, ist das Erzeugnis der Freiheit. Auch sie erscheint wie ein Wahngebild dem unsittlichen Geiste, der nur an das Faustrecht der Individuen und der Völker glauben mag. Die Menschheit, das ist die Freiheit der Menschen. Und ohne die Freiheit der Menschen keine Freiheit des Menschen. Das prägnanteste, das originellste Erzeugnis des jüdischen Geistes ist doch wohl die *Idee des Messias*. Der Glaube an die Idealisierung der Menschheit, das ist das sicherste Zeugnis für die Macht der Freiheit im Judentum.

Für die sittliche Gemeinschaft, wie für die Bedürfnisse des

religiösen Individuums zeigt sich diese idealisierende Bedeutung der Freiheit in den wichtigsten Formen des jüdischen Gottesdienstes. Nicht im Mysterium der Opfermesse und des Abendmahls wird Gott verehrt. Nicht solche Mysterien bilden den Höhepunkt und sowohl den hauptsächlichen, als auch den beständigen Inhalt des Gottesdienstes. Das sind Tendenzen der Erkenntnis für den Laien und vollends für den Priester, den solche Erkenntnis über das Menschenmaß hinweghebt. Der Eine Tag, der in ritueller Auszeichnung zusammenfassen soll, was das ganze Jahr für die Versöhnung des Menschen mit Gott in jedem Gebet zu leisten hat, er heißt „der Tag des Gerichtes". Das ist das einzige, was an diesem Tage von Gottes Wesen zur Enthüllung kommt: sein Gericht über die Menschen. Also ist die Voraussetzung der Versöhnung die Freiheit. Wir sind zwar Staub und Asche, aber „Du hast uns nur wenig fehlen lassen von einem göttlichen Wesen". Was uns fehlt, ist nicht etwa die Autonomie. Denn diese bedeutet auch in der Ethik nicht, daß ein Gott nicht von Nöten wäre. So wenig das Naturgesetz die Naturkraft und den Naturstoff erledigt, ebensowenig erschafft das Sittengesetz die Menschen. Und so kann sie der Idee Gottes nicht entraten. Die Autonomie fordert nur, daß wir die Ethik selbst entdecken müssen. Und wie wir sie als Wissenschaft aus selbsterdachten Grundsätzen aufbauen müssen, so sollen wir streben, in jedem Momente unseres Daseins und in jedem Ansatz einer Handlung das Sittengesetz zur Erzeugung zu bringen. Daß wir das sollen, das ist die Autonomie des Gesetzes. Daß und wofern wir es können, soweit nämlich die Idealisierung unseres sittlichen Selbst und die der menschheitlichen Gemeinschaft uns gelingt, das bedeutet die Freiheit.

Auf diesem Recht der Freiheit beruht der Gottesdienst der Versöhnung. Das Opfer ist nur eine verklungene nationale Erinnerung. Wir opfern keinem Gott. Und kein Gott opfert sich für uns. So kann auch kein Priester ein göttliches Opfer zu einer mystischen Darstellung bringen. Vom Wesen Gottes interessiert den jüdischen Gottesdienst nur dasjenige, was die Freiheit zur Idealisierung des Menschen zu verwenden vermag: „Vor Gott sollt Ihr rein sein." Die Reinheit vor Gott, das ist die Freiheit des Menschen.

Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch

1. Das Problem der Attribute

Ein Gegenstand wird durch seine Eigenschaften erkannt; das Wesen, die Substanz durch ihre Attribute. So mußte auch die Erkenntnis Gottes bedingt erscheinen durch die Erkenntnis seiner Eigenschaften oder seiner Attribute. Die Lehre von den Attributen Gottes bildet daher ein hervorragendes Problem in der Religionsphilosophie des Mittelalters. Der Unterschied zwischen dem Glauben und der Erkenntnis wurde an der Bedingung der Attribute fühlbar. Von der Liebe zur Philosophie ergriffen, hoffte man den Glauben vertiefen und fester begründen zu können. Aber die Erkenntnis der Dinge ist an die ihrer Eigenschaften, die Erkenntnis der Substanz an die ihrer Attribute gebunden. Von diesen aber ist unsere Erkenntnis beschränkt, wie die Mittel unserer Erkenntnis beschränkt sind. Gottes Wesen aber soll unbeschränkt und unendlich sein. Die Forderung der unendlichen Attribute widerspricht dem Begriffe menschlicher Erkenntnis. Also scheint die Erkenntnis Gottes, sofern sie in der seiner Attribute gegründet ist, dem Begriffe menschlicher Erkenntnis zu widersprechen.

Aber diese Schranke, welche sonach für die Erkenntnis gezogen wird, räumt nur eine scheinbare Erweiterung dem Glauben ein. Selbst solche Denker, welche den Glaubensinhalt der Offenbarung möglichst unabhängig zu halten suchten von der philosophierenden Vernunft, wurden doch schon durch das Schriftwort in dieser Souveränität beirrt, welches ihnen vorschreibt: „Du sollst erkennen, daß der Ewige Gott ist.“ Und so kann auch die Schrift, die „nach der Sprache der Menschen“ redet, nicht vermeiden, Gott Eigenschaften zuzuschreiben und

sein Wesen durch Attribute zu bestimmen. Also die Schrift selbst führt die Kollision zwischen Glauben und Wissen herbei. Und wenn die Erkenntnis von dem Wesen, weil von den Attributen Gottes, unzulänglich bleibt, so wird zugleich damit der Glaube in seiner Wahrheit getroffen, der nicht minder für die Pflicht der Erkenntnis Gottes unter dem Notstand der Attribute leidet.

Schon im Talmud läßt sich diese Verlegenheit erkennen bei der Feststellung der Gebete. „In Gegenwart Rabbi Chaninas betete einst jemand die Worte: O Gott, Großer, Mächtiger, Furchtbarer, Erhabener usw. Da sprach R. Chanina zu ihm: „Hast du nun erschöpft den Preis deines Herrn?“ Und er beschränkt das Recht, die Eigenschaften Gottes im Gebet anzurufen, auf die ausdrückliche Anführung derselben in der Schrift (Berach. 33, b). Die Frage dieser Beschränkung ist zwar später noch eine strittige, aber der Konflikt wird nicht überwunden. Wir besitzen ein schönes Werk, von dem der begeisterten Pflege unseres religiösen Schrifttums leider so früh entrissenen David Kaufmann über die „Geschichte der Attributenlehre von Saadja bis Maimuni“ (1877). Dieser Widerstreit von Glauben und Wissen ist der treibende Gedanke der gesamten Religionsphilosophie unseres Mittelalters. Und schon Saadja (933) hat nicht verfehlt, die christliche Glaubenslehre der Trinität einer scharfen Kritik von diesem Problem aus zu unterziehen.

Entscheidend, und man darf wohl sagen entschieden wird die Streitfrage bei Maimonides. Sein More Nebochim (Führer der Verirrten) läßt nur negative Attribute von Gott zu. Bezeichnend für seinen Standpunkt ist seine Beziehung auf den Psalmvers (65, 2) „Dir ist Schweigen Ruhm“. Er unterscheidet die „Attribute des Wesens“ und die „Attribute der Wirkungen“, und erkennt nur die letzteren als zulässig an. Die Wirkungen setzt er gleich mit den Wegen Gottes; und nur die Wege Gottes, nicht sein Wesen, zu erkennen läßt er als Pflicht der Gotteserkenntnis gelten. Die Wege Gottes sind seine Wirkungen. Diese erstrecken sich freilich auch auf die Natur. Aber nach einem tiefsinnigen Worte: „Vor der Erschaffung der Welt war Gott und sein Name allein“ (Pirke R. Elieser, K. 3) läßt er nur den Einen Gottesnamen gelten, der nicht erst auf die Schöpfung sich gründet und durch die Schöpfung bezeugt ist.

Freilich gehört zur Natur auch die Menschenwelt. Aber da es ohnehin der Tendenz des Maimonides entspricht, so darf man vielleicht in dieser seiner Einschränkung der Gotteserkenntnis auf die Erkenntnis seiner Wege eine ähnliche Tendenz erkennen, wie sie unter soviel anderen Voraussetzungen und Bedingungen *Kant* verfolgt hat in seiner Kritik der Gottesbeweise. Wie nämlich das Mittelalter die Attributenlehre als hauptsächliches Problem behandelt, so ist die neuere Zeit von dem Interesse an den Beweisen für das Dasein Gottes ergriffen. Man darf vielleicht sagen, daß Kant dieses Interesse an den Beweisen erledigt hat, indem er die Gottesidee aus der allgemeinen Metaphysik herausnahm und zu einem ausschließlichen Problem der Ethik machte. Diese Tendenz der Ethisierung der Gottesidee läßt sich auch bei Maimonides erkennen. Wie Kant gegen die Beweise, so eifert Maimonides gegen die Attribute. Und wie Kant nur einen ethikotheologischen Beweis gelten läßt, so Maimonides nur die Attribute der Wirkungen. Die Wege Gottes bezeichnen sein Verfahren mit den Menschen. Sie sind also die *Normen der Sittlichkeit.*

Zur Bevorzugung der ethischen Attribute mochte nicht wenig auch der Umstand beitragen, daß die allgemeinen, sogenannten metaphysischen Attribute den Keim des Widerspruchs in sich trugen. Die *Allwissenheit* forderte von Anfang an den Widerspruch der Freiheit des Willens heraus. Im ganzen Mittelalter wurde die Freiheit durch den theologischen Konflikt mit der Allwissenheit in ähnlicher Weise als der Grundbegriff der Ethik zum Problem gemacht, wie in neuerer Zeit durch den Konflikt mit dem Naturgesetz der Kausalität. Die *Allmacht* wurde schon dadurch zu einem Nest von Schwierigkeiten, daß sie der logischen Unmöglichkeit zu widersprechen schien. Und so sah man sich gezwungen, die Logik, wenngleich nicht über Gott, so doch über seine Eigenschaft der Allmacht zum Herrn zu setzen. Auch verwickelte die Allmacht in die verhängnisvollen Fragen des *Pantheismus.* Und in einem Vers des Schir ha-Jichud wird der Allvermögende (כל יכול) als der Allbefassende besungen (כוללם יחד). So wird das All, anstatt lediglich das Objekt des Willens und der Macht Gottes zu bleiben, mit dem Inhalt seines Wesens gleich gedacht: er macht das All, d. h. er bildet selbst das All; es macht sein Wesen aus,

ohnehin steckt der Pantheismus dem strengen Begriffe der Einheit im Blute.

Und nun gar das Attribut der Einheit selbst. Ist doch die Einheit eine Zahl, also ein Attribut der Dinge, also ein Korrelat der Mehrheit. So mußte also die Einheit von der Eins, von der Zahl geschieden werden, damit in der Einheit der Unterschied von den Dingen, von der Materie zur Bestimmung gelangen, und in diesem Unterschiede von der Materie das Wesen Gottes als Geist zur Entdeckung gebracht werden konnte. Aber der Geist mahnt wieder an die menschliche Erkenntnis, an ihre Quelle und ihre Bürgschaft. Und vom Geiste führt zwar kein kleiner Schritt, aber ein unaufhaltsamer Übergang zur Idee. Hat doch Maimonides das Leben selbst nicht als ein notwendiges Attribut Gottes anerkannt. So ist es nur zu sehr verständlich, daß man bei den Eigenschaften Gottes vor den metaphysischen Attributen Halt machte, und bei den ethischen stehen blieb.

Diese ethisierende Tendenz in der Attributenlehre des Maimonides wird vollständig klar und einleuchtend bei seiner Behandlung der sogenannten „dreizehn Eigenschaften“ (Middoth). Sie sind in den Worten der Offenbarung bei den zweiten Gesetzestafeln enthalten: „Herr, Herr! Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und groß an Liebe und Treue. Er bewahrt die Liebe bis ins tausendste Geschlecht. Er vergibt das Vergehen, die Missetat und die Sünde. Und läßt nicht ungestraft.“ Es ist überhaupt eine interessante Frage, wie diese Formulierung im Talmud entstehen konnte. Die Eigenschaften werden als dreizehn bezeichnet. Aber bei Lichte besehen sind sie vielmehr nur eine oder höchstens zwei. Gibt es keine anderen und keine wichtigeren, oder mindestens ebenso wichtigen? Wo bleibt die Einheit, die doch den Grund des Glaubens bildet? Und die Allmacht? Und die Allwissenheit? Von diesen allen kann man bei jenen dreizehn nur in dem doppelt wiederholten Gottesnamen eine latente Spur finden. Alle diese wichtigen Eigenschaften haben sich in den Einen Begriff der Liebe unter dreizehn Namen zusammengezogen. Die Weisheit Gottes ist der Liebe gewichen. Die theoretische Erkenntnis ist gegen die Ethik zurückgetreten.

Bei der Einsetzung dieser dreizehn Eigenschaften für das Gebet, wie sie im Talmud (Rosch haschana 17b) vorliegt, ist

auch schon der ethische Grund unverkennbar: „Und der Ewige ging vorüber vor ihm und rief“ (2. B. M. 34, 6). „R. Jochanan sagte: stände es nicht geschrieben, es wäre nicht auszusprechen. Der Heilige, gelobt sei er, verhüllt sich, wie der Bote der Gemeinde, und zeigt dem Mose die Ordnung des Gebetes. Solange Israel sündigt, sollen sie vor mir nach dieser Ordnung tun, und ich will ihnen vergeben. Ewiger, Ewiger: ich bin es, bevor der Mensch sündigt, und ich bin es, nachdem der Mensch gesündigt und er Buße tut.“ So scheint es, als ob die Sünde von der göttlichen Liebe auf sich genommen wird; nicht nur nachher infolge der Buße, sondern vorher selbst: *die Liebe will für die Sünde mit verantwortlich sein.*

Der Talmud fährt fort: „Gott, barmherzig und gnädig. R. Jehuda sagt: ein Bund ist geschlossen für die dreizehn Eigenschaften, daß sie nicht wirkungslos bleiben.“ Und so werden nach dieser deutlichen Weisung von den Kommentatoren die dreizehn Eigenschaften zusammengerechnet, indem die beiden Gottesnamen selbst für zwei genommen werden. Die zwei Worte, welche im Deutschen in „langmütig“ zusammengezogen werden, werden auch für zwei Eigenschaften genommen, weil die Langmut sich auf die Guten *und auf die Bösen* beziehe. Und ebenso wird die Verdoppelung der Negation in ונקה לא ינקה „er läßt nicht ungestraft“ als zwei Eigenschaften aufgefaßt, indem das erste Wort positiv verstanden wird: als reinigend, unschuldig machend, nämlich bezogen auf die Reuigen. So klärt sich aus dem Talmud selbst das Rätsel auf, wie er ausschließlich diese Offenbarung, als die der göttlichen Eigenschaften und somit des göttlichen Wesens, für das Gebet festsetzen konnte. In der Tat ist diese Offenbarung der am Sinai vergleichbar. Sie geschah, nachdem Mose die zwei neuen Gesetzestafeln geschrieben und mit ihnen auf den Berg Sinai gestiegen war. So erscheinen die dreizehn Eigenschaften als die *Erläuterung der Zehn Gebote.* Und wie die Eigenschaften in der Sittlichkeit das Wesen Gottes bestimmen, so wird auch die Sittlichkeit zum Inbegriff der Zehn Gebote.

Maimonides bringt daher in einer auffälligen Deutung nur diese Tendenz des Talmud zu konsequenter Durchführung, indem er ונקה לא ינקה nicht übersetzt: er läßt nicht ungestraft, sondern: er verwüstet nicht vollständig; indem er sich dabei auf Jesaja

(3, 26) beruft. Auch diese einzige Eigenschaft der Strafe beziehe sich lediglich auf den Götzendiener; denn nur dieser werde als Hasser Gottes bezeichnet. In den Zehn Geboten aber werde bei der Ahndung der Vergehen der Väter an den Kindern die Einschränkung gemacht: „wenn sie mich hassen". Aber selbst die Nachkommen dieser eigentlichen Hasser werden nicht gänzlich vertilgt. So reihet sich diese einzige Handlung der strafenden Gerechtigkeit an die Eigenschaften an, die nur Liebe und lauter Liebe besagen.

Maimonides beachtet, wie auch schon die anderen vor ihm, daß es sich bei diesen Eigenschaften der Liebe um Affekte handelt, die auf Gott nicht angewendet werden dürfen, da sie Unvollkommenheiten der Seele und Übel bedeuten. Und es wird ihm nicht schwer, die Liebe bei Gott nicht im Affekt entspringen zu lassen, sondern in seinen sittlichen Wegen für das Heil der Menschen. Er macht somit die Eigenschaften aus Affekten zu Tugenden; und er stellt Gott in ihnen als das Vorbild auf für den irdischen Herrscher und den Staatsmann. Er bestimmt dieses Ideal nach dem Musterbild der Stoa, indem er dem Staatsmann die Freiheit von Affekten, die Affektlosigkeit zur Pflicht macht. So genau erkennt er die ethische Bedenklichkeit in den Attributen wegen ihrer Ähnlichkeit mit den Affekten. Ein tiefsinniges Wort, welches in jenen Jahrhunderten bei mehreren Denkern sich findet, also als ein skeptisches Schlagwort umgegangen zu sein scheint, lautet: „Erkännte ich ihn, so wäre ich Er" (אם ידעתיו חייתיו) [1]. Ähnlich könnte man sagen: Behielten seine Eigenschaften die Spur von Affekten, so wäre Er ich.

Und doch liegt die tiefste Schwierigkeit für den Begriff der Attribute nicht in der Gefahr ihrer Bedeutung als Affekte; sondern gerade in demjenigen Begriffe, der sie von den Affekten unterscheiden soll: in dem Begriffe der Tugend. Die Erörterung und die Lösung dieser Schwierigkeit soll unsere Darlegung der fundamentalen ethischen Attribute der Liebe und der Gerechtigkeit leiten.

2. Das Attribut der Liebe

Joseph Albo, Schüler des von Spinoza mehrfach zitierten Chasdai Crescas und Teilnehmer an der Disputation von Tor-

[1]) Vgl. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre (S. 326).

tosa 1412, setzt in seinem Buche über die Glaubensfundamente (Jkkarim) mit dem Glücksspiel einer Zahlensymbolik die Liebe gleich mit der Einheit. Die beiden hebräischen Worte für Liebe und für Einzig haben den gleichen Zahlenwert dreizehn. Hat etwa dieser Zahlenwert die dreizehn Eigenschaften zu verantworten? Oder sind sie nach den dreizehn Interpretationsregeln des R. Ismael gebildet worden? Wie dem auch sei, die Liebe bildet ihren Inbegriff, ihre Einheit. Sie alle sind nur Abwandlungen des Motivs der Liebe. Ist doch die Liebe auch der natürliche, gleichsam eingeborene, der eigentlich menschliche Trieb und Sinn. Er führt die Menschen zur Familie zusammen. Aus der Horde macht die Liebe den Stamm und das Volk. Sie entwurzelt also die Hemmung der Sittlichkeit, die in der Vereinzelung liegt. Sie schafft und nährt die menschliche Gemeinschaft.

Und nicht allein für die Familie und den Staat enthält und verleiht sie die natürliche Bedingung; sondern nicht minder auch für die relativen Gemeinschaften, die sich innerhalb der geschlosseneren Zusammenhänge der Familie und des Volkes knüpfen lassen. Die Liebe sucht und entdeckt den Freund und hegt die Freundschaft. In dieser Richtung wird der Liebestrieb unmittelbarer seelisch und geistig. Der sinnliche Genuß selbst wird zum geistigen. Umgang und Mitteilung werden zum idealen Bedürfnis. Und über die Grenzen und Schranken der Familie und des Stammes hinweg regt sich das Verlangen, die Gemeinschaft und die Gleichheit der Menschen anzuerkennen in der Energie des Gefühls. Freilich bleibt auch hier noch eine Art von sinnlichem Element. Wie in dem Naturtrieb der Familie die Liebe Geschlechtsliebe ist, so ist sie in der Freundschaft ästhetischer Sinn. Die Neigungen wurzeln in den unergründlichen Tiefen des künstlerischen Wohlgefallens. Dennoch ist dadurch und darin die Vergeistigung fortgeschritten. Die Liebe ist in der Freundschaft so innerlich geworden, daß sie alsbald auch für die Geschlechtsliebe in der Ehe selbst zur Bedingung wird. In der hebräischen Sprache steht Ein Wort für Liebe und Freundschaft.

So erklärt es sich, was sonst schier Wunder nehmen müßte, daß so früh in unseren heiligen Urkunden die Liebe zum Grundbegriff der Religion, zur umfassenden Eigenschaft Gottes gemacht wurde. Und es läßt sich vielleicht auch in dieser Gottes-

liebe ein Fortschritt von der Liebe zur Freundschaft nachweisen. Den Anfang und Ausgang bildet auch hier die Analogie zur Geschlechtsliebe. Das hebräische Wort, welches gewöhnlich mit Erbarmen oder Barmherzigkeit übersetzt wird, stammt von der Wurzel, welche Mutterleib (Rechem) bedeutet. Die Liebe ist also zuerst Mutterliebe; gleichsam das Mutterrecht der Liebe. Rührend ist, wie der Prophet von der Mutterliebe den zartesten, den tiefsten Schutz beibehält, dessen der ritterliche Mann bedürftig bleibt: den Trost. „Wie einen Mann, den seine Mutter tröstet, also will ich euch trösten" (Jes. 66, 13). Von der Mutter wird die Liebe auf den Vater übertragen. Und damit tritt zur Pflege und Erhaltung die Pflicht der Erziehung hinzu. „Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr derer, die ihn ehrfürchten" (Ps. 103, 13). Indem aber der Begriff Gottes, als des Vaters, entsteht, so wird dadurch erst der Begriff der Kinder als der einer Familie gegründet. Der Vater ist der Vater der Familie. Demzufolge sind nicht allein die Menschen seine Kinder; sondern sie werden untereinander Brüder. Die Liebe Gottes, als des Vaters, bringt also den Begriff der Gleichheit der Menschen hervor. „Kinder seid Ihr dem Herrn, eurem Gotte" (5. M. 14, 1). So führt der Begriff des Vaters zu den Grundbegriffen der Gleichheit und der Gemeinschaft. Auch im Griechischen ist der Bruder der Blutsgenosse.

Das Sinnbild der Geschlechtsliebe hat noch zwei andere Gleichnisse hervorgebracht, welche an der Grenzlinie der Liebe und der Freundschaft liegen. Sie haben infolge ihres ästhetischen Charakters für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wichtige Bestimmungen zur Folge gehabt. Die Liebe erscheint unter dem Verhältnis der Brautschaft. „Ich verlobe dich mir auf ewig. Ich verlobe dich mir in Gerechtigkeit und Gericht, und in Liebe und Barmherzigkeit. Ich verlobe dich mir in Treue (Hosea 2, 21 f.). „Ich gedenke dir die Liebe deiner Jugend, die Freundschaft deiner Brautzeit, da du mir nachzogest in die Wüste, in ein unbesätes Land" (Jerem. 2, 2). Die Liebe wird zur zartesten und zur heißen Sehnsucht. Das Verlangen wird gegenseitig zwischen Gott und Israel. Gott dankt für die ihm geschenkte Liebe. So verliert das Verhältnis den Schein äußerlicher Abhängigkeit. Es wird unmittelbar und innerlich; und dies wird ebenso durch den Begriff Gottes wie durch den

Begriff des Menschen gefordert. So fördert das ästhetische Sinnbild den ethischen Begriff. Die Liebe wird zur Grundbedingung im Begriffe Gottes.

Endlich hat das Gleichnis der Geschlechtsliebe noch zur Anwendung des Begriffs der Ehe auf Gott geführt. Aber wie die Ehe schon ein Rechtsinstitut ist, so nimmt auch das Gleichnis hier juristischen Charakter an. Die Verstoßung Israels wird als Ehescheidung gedacht. Es ist aber von hoher Schönheit, daß Jesaja mit diesem betrübenden Gleichnis zugleich das tröstliche Bild der Mutter wachruft, als die er selbst bei der Scheidung Israels festhält. „Wo ist der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie entließ?“ (Jes. 50, 1). So bleibt der Ehevertrag nicht lediglich ein Rechtsverhältnis; sondern durch das Bild der Mutter mit dem Grundrecht der Mutterliebe, mit dem Troste verknüpft. Die Liebe Gottes wird der Trost im Leiden der Menschen.

Aber das Bild des Vertrages bei der Ehe mahnt an ein gleich ursprüngliches, wenn nicht noch ursprünglicheres zwischen Gott und Mensch. Der Vertrag wird als Bund gedacht. Gott schließt einen Bund mit Israel. Und die Liebe Gottes wird zur Pflicht der Bundestreue. Auch dadurch wird das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unmittelbarer. Sie werden gleichberechtigt. Denn nur als solche können sie einen Bund schließen. Und der Festigkeit dieses neuen Verhältnisses entspricht ein neuer Begriff der Liebe: die Treue. Es ist, als ob die Liebe allein und für sich unsicher und unzuverlässig wäre; als ob sie erst der Bestätigung bedürfte, die sie sicher machen muß und wahrhaft; als ob sie an sich ein Wahn, eine Illusion wäre. Im Hebräischen bedeutet dasselbe Wort Wahrhaftigkeit und Treue (אמת). Und beide Worte kommen so überaus häufig verbunden vor, daß sie beide Einen Begriff zu bilden scheinen: die Treue der Liebe. „Liebe und Treue begegnen sich“ (Ps. 85, 11). Wie Liebe mit Treue durchgängig verbunden ist, so erscheint Liebe auch zusammen mit dem Bunde (5. M. 7, 12; Neh. 1, 5).

Das andere, das ursprünglichere Wort für Liebe, nämlich Erbarmen, steht ebenso durchgängig, wie Chessed mit Emeth, so mit dem Worte für Gnade verbunden (רחום וחנון). Chen, Gnade, bedeutet ursprünglich Huld und Anmut. Der sinnliche

4*

Ausdruck des Erbarmens wird durch diese Verbindung ästhetisch vergeistigt. Aber die ästhetische Beseelung bildet nur den Durchgang zu einem wichtigen sittlichen Begriffe. Die Anmut ist, wie alle Schönheit, unbedingt und grundlos. So ist auch die Liebe Gottes ein freies Geschenk seines Wesens. Sie hat nicht den Wert des Menschen zur Voraussetzung; vielmehr gibt sie dem Menschen seine Würde. Sie ist nicht das Verdienst des Menschen, sondern das Geschenk Gottes. Diese vom Menschen unverdiente Liebe Gottes ist Gnade. So entsteht die grundsätzliche Verbindung von barmherzig und gnädig. Die Liebe Gottes wird aus dem Begriffe Gottes bestimmt. Das freie Geschenk wird dadurch zugleich zu einer Notwendigkeit für den Begriff Gottes. So befreit sich in der Gnade die Liebe von der Notdurft des Affektes. Und so wird der Affekt der Barmherzigkeit zur Tugend der Liebe, als einem der Wege Gottes.

3. Die Nächstenliebe

Die Attribute Gottes sind Tugenden, das will sagen: sie sind die Vorschriften für das Verhalten, für den Weg des Menschen. So führt die Liebe Gottes zur Pflicht der Menschenliebe, oder wie sie nach dem biblischen Worte heißt, der Nächstenliebe. Wer oder vielmehr was ist der Nächste? Sicherlich nicht der Blutsgenosse; denn der ist der Bruder. Das deutsche Wort hat lokale Grundbedeutung, und erinnert an den Nachbar, ebenso wie das griechische Wort dafür. Rea bedeutet vielleicht ursprünglich den Weidegenossen. Aber in dieser Grundbedeutung kann sich das Gebot der Nächstenliebe nicht auf ihn beziehen. Denn es ist da beinahe ebenso selbstverständlich, wie bei dem Blutsgenossen. Die Pflichten in diesen ursprünglichen wirtschaftlichen Verbandsverhältnissen werden als Rechte bestimmt, wie gegen die Grenzverrückung; aber nicht als Liebespflichten. Das Wort, mit dem die Liebespflicht gegen den Nächsten bezeichnet wird, bedeutet zwar eigentlich nicht die Liebe, sondern die Freundschaft. Es wird mit dem Dativ konstruiert, und muß also übersetzt werden: „sei Freund deinem Nächsten". Aber auch die Freundschaft entsteht nicht auf dem Boden der Ackergemeinschaft. Wir kennen den Gegenbegriff, der den Begriff des Nächsten zuwege gebracht hat; wie er glücklicherweise

auch noch in der Nachbarschaft der Verse, die das Gebot der Nächstenliebe enthalten, sich behauptet hat.

Die Griechen sind bekanntlich nicht zum Begriff des Nächsten gekommen. Und ihre klassische Philosophie, ihre tiefe und mächtige Ethik hat es nicht zur Idee der Menschheit gebracht. In ihrer Sprache ist der Begriff gleichsam naiv geworden, der das anstößigste Widerspiel zum Nächsten bildet. Der Barbar hat sich von ihnen auch auf unsere mangelhafte Humanität vererbt. Aber die Blüte der Humanität, die wir in ihrer Poesie bewundern und lieben, hätte sich nicht erschließen können, wenn sie es nicht über sich gebracht hätten, den Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren zu mildern und abzuschwächen durch den Verbindungsbegriff des Gastfreunds, dessen Grundbedeutung der Fremdling ist (Xenos). Der höchste ihrer Götter wird der Schutzherr des Fremdlings oder des Gastfreunds (Zeus Xenios). Bei den Griechen erscheint der Fremdling, gemäß ihren kolonialen und kriegerischen Unternehmungen, welche ihr Epos widerspiegelt, als Gastfreund. Als solche erkennen sich Glaukos und Diomedes. Von solchen Zügen fahrender Ritter enthalten unsere heiligen Bücher geringe Spuren. Dagegen sind sie erfüllt von wichtigen Zeugnissen für die Anfänge der wirtschaftlichen und der rechtlichen Kultur. Und so ist der Fremdling hier nicht der Gastfreund aus fernem Lande, sondern der Beisaß im eigenen Lande (גר תושב).

In dem Fremdlingbeisaß ist die Quelle, die psychologische, zu erkennen für den Menschen als den Nächsten. Der Nächste bildet den Gegensatz zum Volksgenossen.

Hugo Grotius nimmt den Nächsten auch noch für den Israeliten; aber er verfehlt nicht hinzuzufügen, daß die Verbote der Schädigung auch auf die in den Bund Abrahams nicht aufgenommenen Einwohner erstreckt worden seien. Ita Thalmudici[1]). Das Zugeständnis erscheint somit abgedrungen und auf die Negative eingeschränkt, aber es ist doch nicht gänzlich vorenthalten. Auf seinem Völkerrecht beruht das moderne Naturrecht, und nicht zum geringsten Teil deshalb die moderne Ethik. Für ihn sind der Talmud und Maimonides und Saadja selbst noch vielbenutzte Quellen, trotzdem er gerade Recht und Ethik von der Bevormundung durch die Theologie befreit. Für die heutige

[1]) De jure belli ac pacis I, 2, § 8, 9.

Exegese, die sich die kritische nennt, besteht die Interpretationsregel, das zweite Glied eines Satzes unverbrüchlich mit dem ersten nach dem vollen Inhalt seiner Worte zu verknüpfen. Der Vordersatz aber (3. M. 19, 18) lautet: „Du sollst nicht rachgierig und nachtragend sein gegen die Söhne deines Volkes." Daher kann der Nachsatz: „und liebe deinen Nächsten als dich selbst"[1]) den Nächsten nur als Volksgenossen denken! Indessen der Ausdruck der Söhne deines Volkes bezieht sich auch nicht durchaus auf die eigenen Volksgenossen. „Am" bedeutet keineswegs ausschließlich das politische Volk; sondern Gemeinschaft überhaupt, auch sittliche, religiöse Gemeinschaft (עמית במצות). Aber abgesehen von solchen sprachlichen Erwägungen; glaubt man denn, daß die Rache nur gegen Volksgenossen verboten sei, und nicht gegen jedermann?

Der angezogene Vers schließt eine Reihe von sittlich-rechtlichen Vorschriften ab, die durch den Spruch eingeleitet werden: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Herr, euer Gott."

Die Reihe beginnt mit den Geboten, Vater und Mutter zu ehren, und die Sabbate zu beobachten. Der Sabbat führt zu der Armengesetzgebung über die Nachlese. Aber neben dem Armen steht hier der Fremdling. „Dem Armen und dem Fremdling sollst du sie überlassen. Ich bin der Herr, dein Gott." Dann folgt das Verbot zu stehlen, abzuleugnen und zu lügen. Endlich: „Ihr sollt nicht schwören bei meinem Namen zum Falschen." Und darauf wieder: „Du sollst nicht übervorteilen deinen Nächsten und nicht berauben. Es soll nicht übernachten der Lohn des Mietlings bei dir bis zum Morgen." Diese Vorschrift ist wiederholt (5. M. 24, 15): „Du sollst nicht bedrücken (sc. ihm nichts vorenthalten) den armen und dürftigen Mietling, er sei von deinen Brüdern oder von deinen Fremdlingen in deinem Lande, in deinen Toren. An seinem Tage sollst du ihm seinen Lohn geben, und es gehe nicht darüber die Sonne unter; denn er ist arm, und danach trägt er sein Verlangen. Daß er nicht über dich zum Herrn schreie, und an dir eine Sünde sei." Also der Fremdling hat auch das natürliche Recht, zum Herrn zu schreien über das Unrecht, das ihm ein Israelite zugefügt. Gott ist auch

[1]) Richtiger: er ist dir gleich. Denn wie dich selber dürfte nach Wesselys Bemerkung nicht כמוך, sondern müßte כנפשך heißen.

für ihn da. Indessen wird der Fremdling hier doch noch von dem Bruder unterschieden.

Aufgehoben wird auch dieser Unterschied (3. M. 25, 35): „Und wenn dein Bruder verarmt, und es wankt seine Hand neben dir, so halte ihn aufrecht, er sei ein Fremdling oder Beisaß, daß er lebe bei dir. Du darfst nicht Zins und Überschuß von ihm nehmen. Und du sollst dich scheuen vor deinem Gotte, und daß dein Bruder neben dir lebe.“ Hier also wird ausdrücklich und wiederholentlich der Fremdling-Beisaß als Bruder bezeichnet. Und da soll er nicht einmal Nächster sein?

Wir bedauern, hier auf einen ärgerlichen Verstoß in der Übersetzung von Kautzsch hinweisen zu müssen. In seiner Bibelübersetzung lautet der Vers: „Und wenn dein Bruder verarmt, daß er sich neben dir nicht halten kann, so sollst du ihn aufrechterhalten als Fremdling und Beisassen.“ Das wäre allerdings eine merkwürdige Art der Aufrechterhaltung eines verarmten Bruders, daß man ihn zum Fremdling und Beisassen begnadigt! Glücklicherweise fehlt es zu dieser Art von Armenversorgung an jeder rechtlichen Möglichkeit. Wie könnte der Israelit ein Fremdling-Beisaß werden? Luther hatte sich wenigstens damit geholfen, daß er anstatt des Aufrechterhaltens übersetzt: „du sollst ihn aufnehmen als Fremdling oder Gast“. Es muß auch bemerkt werden, daß Kautzsch, der sonst in geradezu abschreckender Häufigkeit anstatt Bruder das ebenso sprachlich wie dem Sinne nach unbiblische Wort „Volksgenosse“ setzt, hier richtiger Weise Bruder sagt. Wenn aber, wozu er hier gezwungen wird, der Bruder nicht schlechterdings den Volksgenossen bedeuten muß, warum übersetzt er dann nicht, wie es allein richtig ist, nicht nur nämlich nach der unzweifelhaften Konstruktion der Worte, sondern wie es allein einen logischen Sinn gibt? Der Fremdling ist hier als Bruder bezeichnet. Übrigens nicht vereinzelt hier. „Es kommt die Zeit, alle die Völker und Zungen zu sammeln, und da tue ich an ihnen ein Wunder, daß sie alle eure Brüder aus allen Heiden als Gabe Jahven darbringen, sowie die Kinder Israel die Gabe in reinem Gefäße zum Jahvehause bringen — daß ich auch von ihnen welche nehme zu Priestern, zu Leviten“ (Jes. 66, 18. 20. 21; Übersetzung von Ewald).

Überblicken wir nochmals diese Reihe der Gesetze, so sehen wir, daß in einigen derselben der Fremdling genannt ist, weil böser Wille an ihm eine Ausnahme als zulässig erdenken könnte; daß dagegen bei anderen nur der Nächste steht, weil jegliche Ausnahme unlogisch wäre. Oder sollte etwa das Verbot des Diebstahls und des Meineids nur gegen den Volksgenossen gelten, obwohl sie in den Zehn Geboten ohne solche Erläuterungen eingegraben sind? Auch darf man dem Tauben fluchen, und dem Blinden einen Anstoß legen, wenn er ein Fremder ist? Würde dann der Name des Herrn, deines Gottes, nicht entweiht? Und brauchtest du dich dabei vor deinem Gotte nicht zu scheuen? Alle diese Fragezeichen sind für die moderne wissenschaftliche Exegese nicht vorhanden.

Man lese nun aber dasselbe Kapitel weiter. Nach Wiederaufnahme der rein sittlichen Gedanken vom Anfang des Kapitels heißt es (V. 32): „Vor grauem Haupte sollst du aufstehen, und die Person des Greisen ehren. Und sollst dich scheuen vor deinem Gotte. Ich bin der Herr.“ Und dann heißt es unmittelbar weiter: „So ein Fremdling bei dir sich aufhält in eurem Lande, unterdrücket ihn nicht. Wie ein Eingeborner aus euch, soll euch der Fremdling sein, der sich aufhält bei euch, und *liebe ihn wie dich selber.* Denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Ägypten. Ich bin der Herr, euer Gott“ (V. 33, 34). *Hier ist also das Gebot der Nächstenliebe ausdrücklich auf den Fremdling ausgedehnt.*

Auch darauf sei noch hingewiesen — es ist ja leider an diesem Punkte die breiteste Ausführlichkeit nicht überflüssig — daß der Zusatz „denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Ägypten“ neben seiner deutlichen Argumentation am Menschen selbst auch noch den Begriff des Fremdlings im Unterschiede von dem des Proselyten bestimmt. Denn in Ägyptenland waren die Israeliten bekanntlich nicht eines Glaubens mit den Isisanbetern, und dennoch heißen sie Fremdlinge ihnen gegenüber. Und nach der Gemütsbeschaffenheit, in der sie damals sich befanden, wo sie von den Ägyptern verabscheut wurden, sollen sie den Fremdling im eigenen Lande behandeln. Und während die Liebe des Nächsten nur einmal geboten ist, wird die des Fremdlings im Deuteronomium und mit demselben Hinweis auf die eigene Vergangenheit wiederholt. „Und ihr sollt den Fremd-

ling lieben, denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Ägypten" (5. M. 10, 19). Es ist gar nicht ohne Wert, daß hier „als dich selbst" fehlt. Hier ist das Lieben mit dem Akkusativ konstruiert. Das bedeutet mehr als Freund sein. Und auf die Gleichheitserklärung kommt es auch nicht mehr an. Der Fremdling hat jetzt andere Genossen, die noch deutlicher auf die Gleichheit pochen. Wir werden sie in einem späteren Kapitel kennenlernen (vgl. S. 81). Die erste, die wichtigste Hilfe, die der Fremdling zu leisten hatte, hat der Entdeckung des Menschen gegolten. Der Mensch war noch nicht da. Und auch bei den Griechen ist er niemals zutage getreten, obwohl er in dem Gastfreund-Fremdling aufdämmerte. Der Fremdling-Beisaß hat den Begriff des Menschen zur Entdeckung gebracht.

Indessen war die Entdeckung des Menschen nicht an den politischen Begriff des Fremdling-Beisaß noch auch nur an den immerhin zweideutigen Begriff des Nächsten überantwortet. Die eigentlichen Wunder der Kulturgeschichte werden selten als solche erkannt, vielleicht auch gerade deshalb, weil sie des Glaubens liebste Kinder bleiben sollen. Wie der Gedanke des Monotheismus Gestalt gewinnen konnte, das wird trotz aller Vermittlung, die die künftige Forschung darbieten wird, dennoch nicht minder ein psychologisches Wunder bleiben. Und so wird auch die Entdeckung des Menschen als eines Gliedes der Menschheit ein Wunder bleiben. Denn alle Vermittlungen des Gedankens nehmen für sich wieder an diesem Wunder teil.

Die wichtigste Vermittlung bildet die Idee des Messias. Auch ihre Bedeutung darf allgemein als nicht bekannt vorausgesetzt werden. Daß die Christusidee zur Verdunkelung der Messiasidee beigetragen haben könne, wird als bloße Möglichkeit wenigstens zugestanden werden. Immerhin ist es als ein Verdienst der Kathederwissenschaft protestantischer Theologie anzuerkennen, daß der Aberglaube von dem Partikularismus der Propheten zu schwinden begonnen hat, und daß der Universalismus ihrer Gottesidee und ihres menschheitlichen Bewußtseins endlich anerkannt wird. Das größte und klarste Verdienst ist in dieser fundamentalen Frage A. Kuenen, weiland Professor in Leyden, zuzuerkennen[1].

[1]) Vgl. Volksreligion und Weltreligion. Fünf Hibbert-Vorlesungen. 1883.

Aber von der Anerkennung des Universalismus ist noch ein großer Schritt zur Erkenntnis von der Bedeutung der Messiasidee, als des Grundbegriffs der Weltgeschichte. Die „Tage des Messias“ bedeuten die Zukunft der Weltgeschichte. Und während noch die Genesis den allgemeinen Mythus der Völker enthält, demzufolge das Paradies den Anfang der Schöpfung bildet, widersetzen sich die Propheten diesem Zukunftsbegriff aller uns bekannten Völker, indem sie die Zukunft nicht in die Vergangenheit zurückverlegen, sondern das Ende der Tage als einen wahrhaften neuen Anfang des Lebens und Daseins der Völker erdenken. In jener Zukunft wird der Übermut der Titanen vom Turmbau zu Babel, der in der Verwirrung der Sprachen die Spaltung der Völker herbeiführte, gesühnt werden nach dem Worte: „alsdann werde ich den Völkern verwandeln die Sprache zu einer lauteren, Einen“ (Zeph. 3, 9). Wie Gott einzig ist, wird in dieser neuen Einen Sprache auch sein Name einig sein. So fördert die Zuversicht auf die einheitliche Gotteserkenntnis den Glauben an die Eine Menschheit. Und wie die Völker in ihrer Gesamtheit keinen Gegensatz somit bilden dürfen gegen das gottesdienstliche Israel, mit dem und in dem sie sich vielmehr zur Einen Menschheit vereinigen, so wird auch das Gefühl des Gegensatzes niedergeschlagen, den im Rassengefühl der Menschen die anthropologische Erscheinung des einzelnen wachruft. „Und nicht spreche der Sohn der Fremde, der sich an den Herrn anschließt: ausscheiden wird mich der Herr von seinem Volke. Ich will sie bringen zu meinem heiligen Berge und will sie erfreuen in meinem Bethause. Ihre Brandopfer und ihre Schlachtopfer sind ein Wohlgefallen auf meinem Altare. Denn mein Haus, ein Bethaus soll es genannt werden für alle Völker“ (Jes. 56, 3—7). Hier schließt sich der Fremdling dem Gotte Israels an. Aber die Humanitätsidee für die Zukunft der Weltgeschichte zeitigte unmittelbare politische Früchte. Im Tempel zu Jerusalem wurde bei seiner Einweihung vorausgesetzt, daß „der Fremdling aus fernem Lande“ in ihm beten könne; und es gehört zum Einweihungsgebet des Königs Salomo, daß Gott „im Himmel“ ihn erhöre (1. Kön. 8, 41 ff). Und so durfte auch in den historischen Zeiten der Heide Opfer für sich im Tempel darbringen lassen. Die messianische Idee des Einen Gottes, der Einen Menschheit hat den Begriff des

Menschen nicht nur entdeckt: sie allein hat ihn zu sichern vermocht.

Die Sicherheit, Bestimmtheit und Klarheit einer geschichtlichen Idee bewährt sich an den politischen Begriffen, die sie hervorzubringen vermag. So hat die messianische Idee an dem Fremdling-Beisaß eine Entwicklung vollzogen, die zu einem fundamentalen Begriffe des Natur- und Völkerrechts geführt hat. Vielleicht ist die Vermutung nicht unbegründet, daß Hugo Grotius zur Emanzipation des Rechts von der Theologie durch diesen Begriff geführt worden sein könnte. So sehr steht der Begriff im Mittelpunkte und im Vordergrunde seines Buches. Und sein Zeitgenosse Johann Selden hat auf diesen Begriff ein eigenes großes Werk gebaut. Es ist der Begriff des Noachiden (Ben Noah)[1]).

Söhne Noahs heißen diejenigen, welche die sieben Gebote bzw. Verbote beobachten, welche als Inbegriff des Naturrechts gelten dürfen. Das erste derselben ist die Einrichtung und Anerkennung von Recht und Gericht (Dinim). Grotius wie Selden stellen die Gleichung auf: daß der Sohn der Fremde gleich dem Fremdling-Beisaß, gleich dem Noachiden sei. Damit ist die durchaus singuläre völkerrechtliche Tatsache anerkannt, daß der Angehörige eines fremden Volkes und der nicht Zugehörige zum eigenen Glauben ein sittlich ebenbürtiges Mitglied der israelitischen Rechts- und Staatsverfassung werden konnte. Die Unabhängigkeit des Rechtes von der Theologie war daher sogar in einem theokratischen Staate Tatsache geworden.

Aber der messianische Gedanke von dem Einen Gotte der Einen Menschheit hat diesem politischen Musterbegriffe auch eine religiöse Bestimmtheit verliehen, die wahrlich mehr als Weihe ist. Wir erinnern uns des Wortes Chessed für Liebe. Von derselben Wurzel stammt das Wort auch für den nicht israelitischen Gottesdiener der Liebe. Chassid, der Fromme, ist der Liebende. Diesen wichtigsten und tiefsten Ausdruck der religiösen Innigkeit verschenkte man nun an den Heiden. Diese Verbindung allein ist ein Zeugnis höchster religiöser Freiheit und edelster Humanität. Es entstand der Begriff, dessen

---

[1]) Vgl. mein dem Königl. Landgericht zu Marburg erstattetes Gutachten „Die Nächstenliebe im Talmud", 1888. (I 145 ff. dieser Sammlung A. d. H.)

Pluralform auch bedeutsam ist: „die Frommen der Völker der Welt“ (חסידי אומות העולם). Nicht Einer wurde als Frommer, wie ein Idealmensch gedacht; sondern nach ihrer geschichtlichen Wirklichkeit werden diese frommen Heiden als Mehrheitsbegriff definiert. Der Fortschritt kann nicht groß und weit genug ermessen werden. Dem Heiden wird die höchste religiöse Liebe zugesprochen. Er wird als ein Liebender, und darum und in diesem also zulänglichen Sinne als ein Frommer anerkannt. Und es bleibt nicht etwa bei der abstrakten Anerkennung der Toleranz; sondern es wird ihnen das sichere religiöse Merkmal sittlicher Vollwertigkeit aufgedrückt. Das ist der Anteil am ewigen Leben. „Die Frommen der Völker der Welt haben Anteil am ewigen Leben“ (חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא). (Maimonides nach Sanhedr. 105 a). Die „zukünftige Zeit“ (עתיד לבוא) hat ihnen die „zukünftige Welt“ (עולם הבא) erobert.

Grotius[1]) wie Selden[2]) haben auch diese Gleichung erkannt und festgestellt. Der Sohn der Fremde gleich dem Fremdling-Beisaß, gleich dem Noachiden, gleich dem Frommen der Völker der Welt. Das ist der Begriff des Nächsten nach der Lehre des Judentums. Und wahrlich, wenn der Talmud die Befestigung des Judentums nicht ohne den zeremonialen Abschluß desselben bewirken konnte, so hat er sich durch die originale Entdeckung und juristische Sicherung dieser Begriffe des Noachiden und des interkonfessionellen Frommen die kräftigsten, fruchtbarsten Verdienste in der Geschichte der Religion, des Staatsrechts und der Sittenlehre erworben.

Das Neue Testament offenbart in diesem Punkte die Übereinstimmung Jesu mit den Schriftgelehrten (Mark. 12, 28 f; vgl. Matth. 22, 37 ff). Denn auf die Frage: welches ist das vornehmste Gebot vor allen? antwortete Jesus zunächst mit Höre Israel. „Das ist das vornehmste Gebot, und das andere ist ihm gleich: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Es ist kein ander größer Gebot, denn diese. Und der Schriftgelehrte

---

[1]) De jure belli ac pacis I, c. 1, § 16, 3.

[2]) Selden hat sein ganzes Werk de jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum (1665) nach den sieben noachidischen Gesetzen in sieben Büchern aufgebaut.

sprach zu ihm: Meister, du hast wahrlich recht geredet, denn es ist ein Gott, und ist kein anderer außer ihm. Und denselbigen lieben . . . und lieben seinen Nächsten als sich selbst, das ist mehr denn Brandopfer und alle Opfer.“ So sehen wir also vollständige Übereinstimmung zwischen Jesus und dem Schriftgelehrten über den Sinn und Umfang der Nächstenliebe und über ihren Zusammenhang mit der Liebe des Einen Gottes. Ohne jede Einschränkung erkennt Jesus die Nächstenliebe als das vornehmste Gebot an, wie der Schriftgelehrte es versteht. Und der Schriftgelehrte bezeugt ihm seinerseits, daß Jesus das Gebot nach der Lehre der Propheten verstanden habe, die den Opferdienst bekämpfen und die Menschenliebe als Gottesdienst einrichten.

Nun aber antwortet Jesus: „Du bist nicht ferne vom Reiche Gottes“ (Markus 12, 28—34). Hier beginnt der Gegensatz. Nach der Lehre von dem Noachiden, als dem Frommen der Völker der Welt, war dieser Schriftgelehrte nicht nur nicht fern vom Reiche Gottes, sondern er war darin. Denn das Reich Gottes kann nur zwei Bedeutungen haben: entweder die eine, welche die Propheten von den Tagen des Messias geweissagt haben, als der Zukunft der irdischen Weltgeschichte im Frieden der Gotteserkenntnis und der Menschenliebe. Nach der prophetischen Lehre gehörte der Schriftgelehrte diesem Reiche Gottes an. Oder aber das Reich Gottes bedeutet im Unterschied von dieser weltlichen Bedeutung des messianischen Gedankens das Jenseits. Dann würde ein Heide selbst, der nur das zweite Gebot anerkennen würde, auch diesem Reiche Gottes schlechterdings angehören. Das ist die Konsequenz, welche der Talmud, die Lehre der Schriftgelehrten, aus der prophetischen Idee gezogen hat. Auf der hier ausgesprochenen Bedingtheit dieser Zugehörigkeit zum Reiche Gottes beruht der Unterschied von Judentum und Christentum.

Noch an einer andern Stelle wird die Nächstenliebe im Neuen Testament geboten, und auch an dieser in der Auseinandersetzung mit einem Schriftgelehrten. Aber auch hier findet volle Übereinstimmung zwischen beiden statt (Luk. 10, 25 ff). „Und siehe, da stand ein Schriftgelehrter auf.“ Nach dem schon bekannten Verlauf der Frage und Antwort heißt es dann aber: „Wer ist denn mein Nächster?“ Da antwortete Jesus mit dem

Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Es ist zunächst beachtenswert, daß auch hier nicht der Israelit schlechthin dem Samariter entgegengestellt wird, sondern der Priester und der Levite, also Geistliche, die besonders zur Nächstenliebe verpflichtet wären. Jesus fragt nun: „Welcher dünket dich, der unter diesen dreien der Nächste gewesen dem, der unter die Mörder gefallen war? Er sprach: Der die Barmherzigkeit an ihm tat.“ Also auch hier ist vollständiges innerliches Einvernehmen über die Bedeutung des Nächsten zwischen Jesus und dem Schriftgelehrten. Der letztere antwortet, wie er als Schriftgelehrter nicht anders kann: Die Liebe, die Barmherzigkeit ist das Blutzeichen des Nächsten.

Indessen das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten beim Gebot der Nächstenliebe ist noch durch eine andere Betrachtung zu beleuchten. Die angegebenen Stellen sind nämlich die einzigen im Neuen Testament, an welchen die Nächstenliebe von Jesus gelehrt wird. Und an allen diesen Stellen ist es entweder der Schriftgelehrte selbst, welcher das alttestamentliche Gebot zitiert, oder Jesus unter Zustimmung des Schriftgelehrten. Also auch als Gebot des Alten Bundes erscheint die Nächstenliebe überhaupt in den Evangelien. Nur als Zitat aus demselben. Und nur in der friedlichen Auseinandersetzung mit Schriftgelehrten. Als eine eigene Lehre tritt sie gar nicht auf. Da ist es denn leider nur zu sehr begreiflich, daß der Nächste im Alten Testament heute durchaus etwas anderes bedeuten müsse. Denn es würde sich andernfalls ja ergeben, daß der sittliche Begriff des Menschen vom Neuen Testament einfach aus dem Alten herübergenommen wäre; und daß der Unterschied zwischen beiden nicht sowohl im Begriffe des Menschen, als lediglich im Gottesbegriff bestehe. Zur Befriedigung mit dieser Differenz aber gehören gläubigere Zeiten, als trotz aller Politik die unsrigen sind. Schelling hatte noch die Ehrlichkeit in aller seiner mystischen Verranntheit, den Unterschied von Christentum und Judentum in der Sittlichkeit abzulehnen. „Nun fragt sich, wodurch der jüdische Landrabbiner Jesus gerade zum Gegenstand einer solchen Verehrung geworden? Durch seine Lehre? Aber der Inhalt seiner Lehre, seine erhabene Moral abgerechnet (die übrigens schon in besseren jüdi-

schen Lehrern Analoges, Entsprechendes hatte), diese abgerechnet, war der Inhalt seiner Lehre er selbst; seine göttliche Sendung, und daß er der Sohn Gottes sei[1])."

Wir müssen nun aber zur Prüfung der Frage übergehen, ob nicht etwa gerade diese göttliche Personifikation Jesu zu Änderungen in dem Sinn und Geist der übernommenen Nächstenliebe führen mußte. Für die Einschränkung der Nächstenliebe dürfte weniger Gewicht zu legen sein auf die Galaterstelle (6, 10): „Lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen." Denn es ist eine vereinzelte Stelle in einem Briefe. Allerdings hat Grotius u. a. darauf das Recht des Krieges begründet, der nun einmal im Widerspruch zum messianischen Reiche Gottes steht. Auch andere Briefstellen, in denen davor gewarnt wird, „am fremden Joch mit den Ungläubigen zu ziehen," sind prinzipiell minder wichtig, obschon sie in Geschichte und Literatur von einschneidender Wirkung waren und geblieben sind. Dagegen halte ich mich verpflichtet, bei aller Ehrerbietung und Pietät, die ich dem Neuen Testamente widme, auf die prinzipielle Schwierigkeit hinzuweisen, die in der Grundlage der christlichen Erlösungslehre für den wahrhaften, aufrichtigen Begriff des Nächsten liegt. „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich" (Ev. Joh. 14, 6). In diesem Worte liegt der Unterschied in der Bedeutung der Nächstenliebe zwischen Judentum und Christentum.

Die Wahrheit der Gotteslehre bleibt hier außer Betracht. Die Sittlichkeit allein, wie sie den Begriff des Menschen ausmacht, bildet hier die Frage. Die Seligkeit des Menschen, das ist seine Erlösung. Diese Erlösung ist bei freiester Auffassung des Glaubens, als der eigenen sittlichen Arbeit der Rechtfertigung, unauflöslich doch mit, sei es der Person, sei es der Idee des Sohnes, als des Mittlers, verbunden. In idealster Auffassung bedeutet der Mittler zwar die Selbstvermittlung der Sittlichkeit. Immer aber bin ich für die sittliche Aufgabe zum mindesten an dieses Symbol, an diesen geschichtlichen Beistand, an diese sittliche Kraft gewiesen und gebunden; und die strengeren Auffassungen der kirchlichen Lehrbegriffe lassen den Anhänger einer freien menschlichen Sittlichkeit durchaus im Stich. Die Erlösung

[1]) Philosophie der Offenbarung II. S. 232. S. W. Bd. 14.

bleibt in jedem Falle durch die Vermittlung bedingt. Ohne Erlösung aber keine Seligkeit. Ein Anteil am ewigen Leben, der nicht durch den Glauben wenigstens an die Idee Christi vermittelt wäre, kann nach keinem Lehrbegriff und keiner geschichtlichen Auffassung des Christentums zugestanden werden. Somit ist der Begriff des Menschen, sofern er religiös durch den Begriff der Seligkeit definiert ist, auf den Glauben an die christliche Gottesidee determiniert.

Es verdient Beachtung, daß gerade bei Johannes diese Schwierigkeit zu ihrem prägnanten Ausdruck gelangt: der doch den Begriff der Liebe, als Verbindung von Gott und Mensch, zu einem ebenso tiefsinnigen als ergreifenden Ausdruck bringt. „Wer nicht lieb hat, der kennt Gott nicht, denn Gott ist die Liebe. Niemand hat Gott jemals gesehen. So wir uns untereinander lieben, so bleibet Gott in uns, und seine Liebe ist völlig in uns" (1. Joh. 4, 8. 12). Gottes Liebe erlangt also ihre Vollendung in unserer Menschenliebe. Gott ist die Liebe. Liebe ist sein Wesen. Und dieses sein Wesen machen wir zum unsrigen, indem wir sein Wesen ausüben. Weit tiefer als in allem Erkennen wird durch diese Liebe das Wesen Gottes mit dem des Menschen vereinigt. Aber die Schwierigkeit bleibt bestehen. „Darin stehet die Liebe, nicht daß wir Gott geliebet haben, sondern daß er uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden" (V. 10). Diese Vermittlung bleibt also doch bestehen. Und die Liebe des Menschen allein verbindet nicht mit Gott.

Auch dadurch wird uns dieser Widerspruch nicht aufgehoben, daß durch den Gott-Menschen der Unterschied in dem Ursprung des Sittengesetzes ausgeglichen wird: indem es nämlich in Gott seine Quelle hat, fließt es zugleich aus dem Geiste des Menschen. Dieser pantheistische Charakterzug des Christentums ist sicherlich der wissenschaftlichen Begründung des Sittengesetzes zugute gekommen. Aber die persönliche Sittlichkeit des Menschen konnte dabei nur gefördert werden unter der Weiterführung des Gedankens, daß der einzelne selbst in seiner sittlichen Arbeit sich selbst zum Christus wird. Auch diese mystische Ausführung ist der christlichen Idee in manchen tiefen Ansichten und Erscheinungen zuteil geworden; aber in diesen allen ringt das Problem, das wir hier berühren.

Und über alle diese tiefsinnigen Bewegungen des für das Selbstbewußtsein seiner Würde kämpfenden Menschenherzens ragt das naive Wort von der Vaterliebe des jüdischen Gottes hinaus. Er ist unser Vater, selbst wenn wir ihn nicht suchen, geschweige finden. Nicht von der Kraft unseres Bewußtseins, noch von der Tiefe unserer Liebe hängt sein Verhältnis zu uns ab. „Der Mittler zwischen Mensch und Gott ist des Menschen Vernunft," sagen in Übereinstimmung Maimonides und Ibn Esra. Die Vernunft allein genügt. Schleiermacher zeigt sein Mißverhältnis zum Alten Testament, das schon Ritschl gerügt hat, in dem Urteil: daß es dem Judentum an der Vermittlung des Endlichen mit dem Unendlichen fehle. Er sieht nicht, daß das Verhältnis der beiden Begriffe Gott und Mensch an und für sich allein und ausschließlich und hinreichend diese Vermittlung ausmacht. Die Tatsache der Vernunft genügt; nicht der Grad und der Erfolg ihrer Energie in Erkenntnis und Liebe. Die bloße Tatsache der Vernunft bedeutet das Dasein des Menschen. Und mit dem Menschen ist Gott gesetzt. Und mit dem Begriffe Gottes ist seine Liebe zum Menschen, und also die Würde des Menschen gegründet. Ritschl sagt einmal, daß in dem starken Sündenbewußtsein Mißtrauen gegen Gott stecke. So sehr ist in dem Begriffe Gottes selbst und schlechterdings die Erlösung gegründet. Der Gott, der allein und ausschließlich der Erlöser des Menschen ist, konnte den Gedanken erwecken: daß die Seligkeit nicht das Erbteil des Glaubens an ihn sei. Der freie Begriff des Menschen wurde gegründet in dem freien Begriffe Gottes, nach seiner Differenz vom Menschen. In der Korrelation der beiden Begriffe und nur in ihr liegt der Ausgleich und die Versöhnung.

4. Die Feindesliebe

Der Feind, den ich lieben soll, ist notwendigerweise der subjektive Feind, der mich haßt. Jedermann ist mein Nächster, den ich lieben soll. Und er kann nicht dadurch aufhören, mein Nächster zu sein, daß er seinerseits das Gebot der Nächstenliebe an mir verletzt. Ich darf niemand hassen, niemand zu meinem Feinde machen. Das Gebot der Feindesliebe erhebt sich sonach nicht aus dem idealen Boden der reinen, prinzipiellen Sittenlehre; sondern es gehört dem Boden der psychologischen Er-

fahrung und der geschichtlichen Wirklichkeit an. In der reinen Sittenlehre kann es nur den positiven, prinzipiellen Ausdruck der Nächstenliebe geben. Erwägen wir, welche Forderung die Feindesliebe, als eine Norm der angewandten Sittenlehre, in sich enthalten kann.

Die Liebe zu dem, der mich haßt, kann

1. bedeuten, daß ich keinem Übelwollen gegen ihn Raum geben darf. Wenn es ihm nach irdischem Ermessen wohlergeht, so darf ich nicht Neid dagegen in mir aufkommen lassen. Und wenn ihn Unglück trifft, so darf das mir nicht Freude machen. Ich darf mein Selbstbewußtsein und auch mein Selbstgefühl nicht regulieren, nicht behaupten und nicht steigern wollen, ohne den Nächsten in mein Selbst einzuschließen; oder mindestens ohne mich selbst auf den Nächsten ständig zu beziehen. Die Freude, als der Ausdruck meines Lebens- und meines Selbstgefühls, darf nicht mich isoliert betreffen, sondern sie muß stets und in jeder Hinsicht der Ausdruck meines sittlichen Selbstbewußtseins sein, also des erweiterten Selbstgefühls, des Bewußtseins der menschlichen Gemeinschaft. Das ist der Weg, auf dem der Sporn der L u s t abgestumpft, und die F r e u d e, die ruhige, feste Heiterkeit zu einem ungefährlichen und untrüglichen Merkmal sittlichen Daseins und sittlichen Lebensgefühls gemacht wird. Das Prinzip der Nächstenliebe gewinnt so die erweiterte Bedeutung: das Prinzip der Lust, das Prinzip des E u d ä m o n i s m u s zunichte zu machen. Es ist keine wahre Lust, keine Freudigkeit, die dem Bewußtsein Kraft und Schwung verleihen könnte: wenn sie nur das vorübergehende täuschende Wohlbehagen des sinnlichen Wechsels zum flüchtigen Ausdruck bringt. Die reine Freude erhöht, erweitert und befestigt das Individuum in der beständigen Korrelation mit dem Nächsten. Die griechische Sprache hat daher Ein Wort für gehässig und neidisch (ἐπίφθονος). Und die positive Form des Neides ist die Schadenfreude.

Unter den möglichen Anklagen, die Hiob gegen sich ausdenkt, fehlt nicht, und nicht im packenden Zusammenhang, die schwere Frage: „Hätte ich mich gefreut über das Verderben meines Hassers und frohlockt, wenn ihn Unglück traf. Doch nicht gestatte ich meinem Gaumen zu sündigen, zu fordern durch Fluch sein Leben“ (Hiob 31, 29f). Hier heißt der Feind richtig

und genau, der mich haßt, und das Wort für frohlocken, jauchzen, macht den Gegensatz schroff gegen den Kleinmut und den niedrigen Sinn, dem allein Schadenfreude entsteigen kann. Schlichter spricht der Spruchdichter den Gedanken aus: „Wenn dein Feind fällt, so freue dich nicht, und wenn er strauchelt, frohlocke nicht dein Herz“ (Spr. 24, 17). Das Fallen, der Unfall ist das natürlichste, sinnlichste Zeichen für das menschliche Unglück. Das Straucheln, das Schwachwerden und Wanken deutet aber schon auf die sittliche Schwäche und Hinfälligkeit hin. Über beide Formen des Unglücks, das den Feind trifft, wird die Freude, die Schadenfreude untersagt. Der sittliche Begriff der Freude wird durch Neid und Schadenfreude aufgehoben. Der sittliche Affekt der Freude, die Tugend der Freude wird vernichtet durch die Lust am Unglück dessen, auf dem die Sünde lastet, mich zu hassen. Das Verbot des Neides und der Schadenfreude, die beide der negative und der positive Ausdruck desselben Ungefühls sind, ist die erste Bedeutung der Feindesliebe.

2. kann die Feindesliebe bedeuten, daß ich gegen denjenigen, der mich haßt, kein Rachegefühl in mir aufkommen lasse. Die erste Reihe der großen sittlichen Gedanken, die durch das „Heilig sollt ihr sein“ eingeleitet werden, enthält bei ihrem Abschluß durch das Gebot der Nächstenliebe im Vorderglied desselben Verses das Verbot: „Räche dich nicht und trage nicht nach“ (3. B. M. 19, 18). Der Talmud erklärt den Unterschied beider Ausdrücke. Rache bedeutet: Du hast mir die Axt nicht geliehen, ich leihe sie dir nicht. Grollen, Nachtragen, eigentlich den Zorn aufbewahren, bedeutet: Du hast mir die Axt nicht geliehen, ich aber leihe sie dir. Gegen beide Arten des Verfahrens richtet sich das doppelte Verbot, welches schlecht und recht der Nächstenliebe entspricht, und keine Ausnahme von ihr zuläßt. Wenn mein Nächster an mir zum Hasser wird, so darf ich nicht glauben, zur Rache berechtigt zu sein. Der Nächste fordert meine Hilfe, und ich muß bereit sein, sie zu leisten.

Einen Vorwand zur Berechtigung oder mindestens zur Entschuldigung des Rachegefühls bildet der Gedanke der Vergeltung, der als Prinzip des gesamten Rechts gilt. Und so kann das Rachegefühl, wie auch bei neueren Moralisten, weil als ein Rechtsprinzip, so auch als ein sittliches Fundament er-

scheinen. Diese Verwechselung von Sittlichkeit und Recht ist sehr verhängnisvoll. Das Recht ist selbst erst auf die Sittlichkeit angewiesen, aus der es seine Grundsätze abzuleiten hat. Nicht darf umgekehrt die Sittlichkeit ihre Grundsätze vom Recht entlehnen. Die Sittlichkeit erkennt die Vergeltung nicht an, und wehrt sie ab. „Sage nicht, ich will das Böse vergelten. Hoffe auf den Herrn, er wird dir helfen“ (Spr. 20, 22). Dem Unrecht gegenüber, das in der Welt herrscht, halte die Hoffnung fest auf das Heil, welches im messianischen Zeitalter geweissagt ist, und auf den Fortschritt der sittlichen Kultur, der durch die messianische Idee verbürgt ist. Die Vergeltung mag für das positive Recht gelten, welches unabhängig von deinem Selbstgefühl entscheidet. Deine eigene Sittlichkeit muß durch die messianische Zuversicht geleitet werden. Und diese Zuversicht beruht auf dem Begriff des Menschen als des Nächsten. „Sage nicht: wie er mir getan, so will ich ihm tun, ich will dem Mann vergelten nach seinem Tun“ (Spr. 24, 29). Nicht das Verfahren deines Nächsten gegen dich darf die Norm deines Handelns gegen ihn sein. Darauf folgt in den Sprüchen die Fabel von dem Faulen. Das ist in der Tat die Maxime der Trägheit in der Weltgeschichte. Bei solcher Politik der Vergeltung gäbe es keinen Fortschritt und keine Besserung. Nicht nach seinem Verdienste ist ein jeder zu behandeln, sondern nach der eigenen Würde, sagt Hamlet. Die Vergeltung macht das fremde Verhalten zum Vorbild für das eigene Tun. Dabei geht die eigene Würde verloren, geschweige, daß die Würde des Nächsten gewahrt bliebe. Das ist der höhere Gesichtspunkt, der mit dem Verbot der Vergeltungsrache verknüpft erscheint. Deiner eigenen Würde wegen muß daher die Feindesliebe

3. fordern: die Bereitwilligkeit zu positiver Hilfeleistung. Sie wird an einem Beispiel eingeschärft. Das Vieh veranschaulicht den Besitz. „So du den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel irrend triffst, so sollst du ihm denselben zurückführen. So du den Esel deines Hassers siehest liegen unter seiner Last, so sollst du davon abstehen, ihn im Stiche zu lassen, sondern sollst ihm helfen, ihn freizumachen“ (2. B. M. 23, 4. 5). Beide Beispiele sind bezeichnend und belehrend. Wenn der Ochs oder der Esel sich verirren, so wird die Aufmerksamkeit darauf vorgeschrieben. Es ist eine Schär-

fung der Achtsamkeit auf die Verhütung des Schadens. Und wenn der Esel unter seiner Last erliegt, so genügt es nicht, ihm aufzuhelfen und die Last ihm abzunehmen; sondern denjenigen Teil derselben, der ihm zu schwer geworden, mußt du deinem eigenen Tiere aufladen, um den Feind vor Schaden zu schützen. Vornehmlich ist das Beispiel deshalb belehrend, weil am Vieh die Rache ein Lebewesen treffen würde. Und der Hinweis auf das Vieh gemahnt somit an den lebendigen Menschen. „Wenn deinen Hasser hungert, so speise ihn mit Brot, und wenn ihn dürstet, so tränke ihn mit Wasser. Denn glühende Kohlen sammelst du auf sein Haupt, und der Herr wird dir vergelten“ (Spr. 25, 21). Die glühenden Kohlen, die hier neben das Wasser gestellt werden, sind die Strafe, die der Feind aus deinem Wasser trinkt. Du sollst das Brot und das Wasser reichen dem Hungrigen. Dieses Beispiel vom Hunger erinnert an das gewaltige Wort des Propheten: „Fürwahr dem Hungrigen dein Brot brechen.“ Das sei die Bedeutung des Fastens. „Und deinem Fleische sollst du dich nicht entziehen“ (Jes. 58, 7). Dein Fleisch wird der Nächste hier genannt. „Fleisch und Blut“ ist der durchgängige Ausdruck für den sterblichen Menschen und für die Gemeinschaft der Menschen in der Sprache unserer Gebete. Aber die feurigen Kohlen dürfen nicht ausschließlich den Schmerz des Brennens erregen; sie müssen zugleich Wärme bringen und Licht entzünden.

Die Feindesliebe bedeutet

4. die Schonung seiner Menschenwürde. Indem ich demjenigen Beistand leiste, der mich haßt, darf ich ihn nicht erniedrigen, und die höhere Stufe meiner eigenen Sittlichkeit ihn fühlen lassen, indem ich ihm sage: du hast die Nächstenliebe verletzt, ich aber halte sie heilig. Das wäre eine schlechte Hilfe, die mit dem materiellen Beistand die seelische Erniedrigung verbindet. Diese Verbindung wäre ebenso falsch und wirkungslos wie entwürdigend, und zwar zugleich für den, der sie ausübt. Es ist bei weitem nicht genug, den Groll des Schmerzes über das erlittene Unrecht und das Rachegefühl unter dem Vorwand der Vergeltung abzuschütteln. Und auch die Kraft, zu positiver Hilfeleistung sich aufzuraffen und die Verhütung des Schadens energisch zu betreiben: alles dies erschöpft nicht den Sinn der Feindesliebe, der Begriff des Näch-

sten fordert die Achtung und die Schonung der Ehre und der Würde des Nächsten auch im Feinde und auch bei dem Beistand, den ich ihm leiste. Dieser Sinn der Feindesliebe wird besonders wichtig bei der ferneren Bedeutung derselben.

5. bedeutet die Feindesliebe die Pflicht der Ermahnung und der Zurechtweisung. Es genügt nicht, daß ich keine neidische Lust an dem Unglück des Feindes empfinde; noch auch, daß ich nicht den eitlen Vorwand mir vorspiegele, als ob sein Haß mir ein Recht zur Rache gäbe; und daß in mir das Recht beleidigt sei, so daß nicht ich, sondern das Recht in mir Vergeltung übte. Noch auch, daß ich mich allezeit bereit zeige, seinen Schaden zu verhüten und seinen Nutzen zu fördern, und dabei mich vorsichtig gegen seine Ehre betrage und sie nicht zu verletzen suche. Ich muß positiv noch für seine Ehre, für die Förderung seiner sittlichen Wohlfahrt sorgen. Nach meiner bescheidenen Kraft soll ich für seine sittliche Besserung Sorge tragen. Der Vers, der dem das Verbot der Rache und das Gebot der Nächstenliebe enthaltenden Verse unmittelbar voraufgeht, lautet: „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen; zurechtweisen sollst du deinen Nächsten, auf daß du nicht seinethalben Schuld tragest“ (3. M. 19, 17).

Wie das Gebot der Nächstenliebe sich anschließt an das Verbot der Rache und des Nachtragens, so wird die Pflicht der Ermahnung an das Verbot des Hasses angeknüpft. In der Tat, alle Wohltat, die dem Feinde erwiesen wird, würde ihm zum Gift, wenn die Zurechtweisung nicht zugleich die Heilung brächte. In ihr liegt die eigentliche Schwierigkeit in dem Begriff der Feindesliebe. In ihr liegt die Gefahr der Selbstgerechtigkeit und des geistlichen Hochmuts. Oft genug haben sich besonders die theologischen Moralisten an diesem zarten Punkte vergriffen. Hier kann die wahre Demut ihre Probe bestehen. Im Talmud hat eine Dame das lösende Wort gesprochen. Als Rabbi Mëir einmal von sittlicher Entrüstung über Böses, das Menschen ausgeübt, sich fortreißen ließ, da belehrte ihn Beruria, seine Frau, „es stehe nicht geschrieben: es mögen die Sünder vergehen; sondern die Sünden“.

Diese Exegese muß die Losung sein auf diesem schlüpfrigsten Gebiet der Feindesliebe. Denn psychologisch wie ethisch ist Zurechtweisung die schwerste Aufgabe der Sittlichkeit. Nur

wer selbst im Vollbesitz der Tugend zu sein sich dünkt, kann unbefangen den andern strafen. Wer sich dagegen von dem natürlichen und notwendigen Bewußtsein seiner eigenen Gebrechlichkeit leiten läßt, woher soll der den Mut nehmen, seinem Nächsten den Text zu lesen? Man meint zunächst, die Pflicht der Ermahnung setze unter den sozialen Schwierigkeiten und politischen Gefahren ein nicht unbeträchtliches Maß von Tapferkeit voraus. Das mag freilich auch richtig sein. Aber schwieriger noch ist die Forderung der Demut, welche unumgänglich und unersetzlich bei diesem Geschäft der Menschenbesserung und Bekehrung ist.

Die Liebe bei der Zurechtweisung muß jede Spur beabsichtigter Beschämung ausschließen. „Darfst du ihn etwa so zurechtweisen, daß sein Angesicht sich verändert? Es steht geschrieben: Daß du nicht seinethalben Schuld tragest. Wer seinen Nächsten beschämt, hat keinen Teil am ewigen Leben.“ „Wer seinen Nächsten beschämt (wörtlich sein Angesicht weiß macht, das Blut aus den Wangen treibt), ist als Blutvergießer zu betrachten“ (Baba Mez. 55, Spr. d. Väter 5). So schließt der Talmud aus dem Nachsatz zum Gebot der Zurechtweisung.

Vielleicht ist eine andere Deutung nicht ungegründet. Bei der Zurechtweisung soll man nicht die Schuld des anderen als eine isolierte betrachten, sondern im Lichte der allgemeinen menschlichen Schwachheit. Du sollst die Schuld nicht auf ihn allein legen, sondern zugleich mit auf dich selbst nehmen und auf das allgemeine Menschenlos. Das ist die wahre Demut, die in dem Unrecht nicht ausschließlich nach dem Sünder späht, sondern die Gesamtheit für die Fehler des einzelnen mit verantwortlich macht. Und das ist auch das allein durchschlagende Mittel, den ganzen Begriff des Feindes aus der Welt zu schaffen: daß man erkennen und begreifen lernt, in welches Netz von Verführung durch den Zufall der Geburt und den Notstand der sozialen Lage der schwache Mensch in all seiner Stärke verstrickt ist, so daß kein irdisches Auge sehen kann, wo der blinde Zwang für ihn aufhört und seine Freiheit anfängt. Und nicht nur allgemein und theoretisch ist das zu erkennen; sondern was das viel Schwierigere ist, in jedem einzelnen Falle muß es bedacht und beherzigt werden, daß wir kein Recht haben, irgendeinen Menschen

böse zu nennen. Nur das Böse sollen und dürfen wir vom Guten unterscheiden, aber nicht den Guten und den Bösen. Indem wir den Bösen verabschieden aus dem Lexikon unseres Gewissens, so allein befreien wir uns von dem Gespenst des Feindes. Und in solcher Demut allein können wir die Zurechtweisung üben, welche die Feindesliebe fordert.

So ist auch der Ausdruck der Feindesliebe zu verstehen, der die Zurechtweisung einleitet: „Du sollst nicht hassen deinen Bruder in deinem Herzen." Du sollst nicht hassen. Denn der Haß ist der Widerspruch zur Liebe, und somit zum Menschen als dem Nächsten. Der Mensch ist dein Bruder, wie Gott aller Menschen Vater ist. Wie Gott wie ein Vater liebt, so ist in jedem Menschen der Bruder zu erkennen und zu lieben. Dem Menschen hat Gott das Herz gegeben. Es unterscheidet den Menschen vom Tiere. Es ist der Ausdruck für seinen Geist und für sein Gemüt. Du sollst nicht hassen deinen Bruder in deinem Herzen. Du würdest sonst dein Herz verlieren. Das ist die Quintessenz der Feindesliebe im Alten Testament.

Die Bergpredigt macht einen Gegensatz geltend gegen den alten Bund, dessen Berechtigung nachzuweisen den Erklärern schwer werden muß. „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: liebet eure Feinde' usw." (Matth. 5, 43 f). Zunächst ist zu bemerken, daß bei Lukas (6, 27) dieser Gegensatz nicht zum Ausdruck gebracht wird. Da nun im ganzen Alten Testament keine Stelle sich finden ließ, in welcher der Haß des Feindes empfohlen wurde, so erklärt sich, daß De Wette[1]) den Gegensatz ganz fallen lassen konnte. Dieser eigentliche Begründer der Bibelkritik in diesem Jahrhundert, übrigens aber auch ein klassischer und ein tragischer Zeuge der Feindesliebe, zitiert für dieselbe außer der Bergpredigt und Römer 12, 20, wo nur ein Zitat aus den Sprüchen Salomonis enthalten ist, nur 3. M. 19, 18; 2. M. 23, 4 f.; Ps. 7, 5; Spr. 25, 21.

Andere Erklärer sahen sich wenigstens genötigt, die Worte „es ist euch gesagt" auf die mündliche Lehre zu beziehen. Soweit dieselbe jetzt aber schriftlich im Talmud uns vorliegt, wissen wir, daß auch in dieser Form der Angriff falsch ist. Daß

[1]) Lehrbuch der christlichen Sittenlehre 1833. S. 224.

in einem Sprechsaal von Autoren aus mehreren Jahrhunderten vereinzelte Äußerungen sich auffinden lassen, in denen Schmerz und Entrüstung zu scharfen und harten Ausdrücken der Abwehr geführt haben, das ist für jeden Kenner antiker und moderner Literatur selbstverständlich. Aber solche vereinzelte Meinungsäußerungen beweisen nichts gegen den schriftstellerischen Charakter des ganzen weitschichtigen Werkes, und am allerwenigsten gegen den Wert der Entscheidungen, in denen das Recht und Gesetz endgültig formuliert wird. Der Talmud hat nun aber vielmehr die Feindesliebe durch einen Begriff vertieft, welcher die psychologische Beseitigung der Feindschaft zu ermöglichen geeignet ist. Es ist das der Begriff des „grundlosen Hasses".

„Der grundlose Haß ist gleichwiegend mit Götzendienst, Blutschande und Mord. Des grundlosen Hasses wegen ist der zweite Tempel zerstört worden" (Joma, 9, b). Man pflegte, heißt es daselbst, unter dem zweiten Tempel die Thora, die zeremoniellen Gesetze und die Liebespflichten; aber der grundlose Haß herrschte. So wird dieser gleichgesetzt den wichtigsten der sieben noachidischen Gebote. Und der noachidische Codex, also die Grundlage der allgemeinen menschlichen Sittlichkeit, wird als das Fundament des Nationalheiligtums erklärt. Ohne das Fundament der Sittlichkeit soll keine Religion als Judentum anerkannt werden. Und mehr als die Nächstenliebe ist der negative Ausdruck des grundlosen Hasses das entscheidende Symptom der menschlichen Sittlichkeit.

Der grundlose Haß bedeutet nicht etwa eine besondere Bestreitung und Einschränkung des Hasses: als ob ein Grund als ein Recht zum Hasse nur bisweilen fehlen könnte. Der Ausdruck will keineswegs etwa den Haß einteilen: in begründeten und unbegründeten; sondern der Haß überhaupt und an sich wird als grundlos bezeichnet. Von andern Sünden und Vergehungen, deren der Mensch fähig wird, sind Gründe und Veranlassungen anzuerkennen, nicht so vom Hasse. Es ist ein psychologisches Problem, ob der Haß überhaupt eine psychologische Tatsache im menschlichen Gemüte ist; oder ob er nicht vielmehr durch andere Verirrungen verdeckt und verkappt ist. Der primitive Affekt des Hasses, als einer selbständigen, eigenen, von anderen Affekten unabhängigen Richtung des Gemütes,

ist in der Tat eine nicht bewiesene Annahme. Der Haß ist grundlos im menschlichen Gemüte.

Daher macht der Talmud ihn zur eigentlichen Todsünde.

Der Haß ist grundlos. Das ist das tiefste Wort, das über diese Verirrung des Gemütes gesprochen werden kann. Es gibt keinen Grund zum Haß. Jeder scheinbare Grund ist ein Irrtum und eine Verirrung. Der Mensch ist zum Lieben da. Und wenn er haßt, so wird sein Dasein vergeblich. Es ist nur satanische Dialektik, die ihm das Recht zum Hasse vorspiegelt, und die sein Gemüt in die Richtung zum Hasse verrenkt. Belehrend ist es in unseren Gebeten, daß der Haß, um dessen Abwendung gebetet wird, als der „grundlose Haß“ bezeichnet wird. In dieser Erkenntnis schon findet das Gebet seine Erfüllung.

Indessen verdient die Frage doch schließlich noch eine kurze Erwägung, aus welchen Motiven der Angriff der Bergpredigt zu verstehen sein möchte. Das Gebet Jesu am Kreuze: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Luk. 23, 34) ist die Umschreibung des rabbinischen Grundgedankens vom „grundlosen Hasse“. Wie denn alle seine sonstigen Gebete entweder unmittelbar Psalmenworte sind oder dem Geiste der schriftlichen oder mündlichen Lehre angehören. Auch sind sie kurz und knapp nach der Vorschrift des Talmud: „Er im Himmel, und du auf der Erde, darum seien deiner Worte wenige.“ Aber die Tendenz der Opposition gegen die alte Lehre, entgegen dem Ausspruch, daß Jesus nicht gekommen sei, das Gesetz abzuschaffen, ist kein hinreichender Grund. Auch die Hervorkehrung einer erbaulichen Liturgie für eine Art von ethischem Reformbund, wie sie in den Worten „segnet, die euch fluchen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen,“ gefunden werden könnte, erklärt die Schwere dieser Beschuldigung nicht. Am meisten dürfte sie verständlich werden aus dem Verhältnis der Lehre zu der Person des Lehrers. Im alten Bunde gibt es ein solches persönliches Verhältnis nicht. Mose und die Propheten bedeuten als Personen nichts im Verhältnis zu ihren Lehren. Aus ihnen redet stets nur Gott. Das einzige Vorbild ist der einzige, heilige Gott. Anders von Anfang an im Christentum. In Jesus wird im stoischen Stil des Zeitalters das Ideal eines Weisen aufgestellt. Und zu diesem Idealbild gehört die Freiheit von Affekten. In der Stoa taucht daher der Ausdruck der Fein-

desliebe auf. Die Nächstenliebe erschien nicht mehr als genugsamer Ausdruck der Sittlichkeit. Auch die Liebe zu Gott ist nach Ritschls Urteil „sparsam" im Neuen Testament. Die Liebe ist ein Affekt, und der Weise soll frei von Affekten sein. In der Feindesliebe heben sich die gegenseitigen Affekte der Liebe und des Hasses auf. So wird Jesus zum Prediger der Feindesliebe.

5. Das Attribut der Gerechtigkeit

Maimonides hat, wie wir oben (S. 44f.) sahen, die göttlichen Attribute auf die der Handlungen eingeschränkt, mithin auf die ethischen. Die Schwierigkeit, die er dabei noch anerkannte und auflöste, bestand lediglich darin, daß diese ethischen Attribute als Affekte verstanden werden könnten. Und die Lösung der Schwierigkeit bestand darin, daß sie nicht Affekte, sondern Tugenden seien. Daß sich im Begriff der Tugenden aber, wenngleich in anderer Hinsicht als bei den Affekten, die Frage wiederholt, das scheint er nicht gesehen zu haben. Wie alle mittelalterlichen Philosophen, interessiert auch er sich vornehmlich und strenger als alle anderen für die Abwehr des Anthropomorphen von seinem geistigen Gotte. Abgesehen aber von aller menschlichen Analogie liegt in dem ethischen, nicht nur in dem psychologischen Begriffe der Tugend eine unauflösliche Relativität.

Man darf die Tugend nicht verwechseln mit der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit ist das Gesetz, die Aufgabe, die Verfassung. Die Tugend ist der Weg, das Gesetz zu verwirklichen, die Aufgabe zu lösen. Aber die Aufgabe bleibt stets Aufgabe. Das Gesetz bedeutet die ideale Aufgabe, die ideale Verfassung. Die Verwirklichung kann daher nur in der Annäherung erfolgen. Diese angenäherte Verwirklichung vollzieht sich auf den mehrfachen Wegen, welche die Tugenden führen und darstellen. Es folgt daraus, daß keine der Tugenden im strengen Sinne sich zu einem göttlichen Attribute eignet. Denn jede ist nur ein halber Weg. Und Gottes Wege sollen vollkommen sein. Für das Wesen Gottes können auch sie daher nur als negative Attribute gedacht werden, die nur darin ihren Wert haben, daß sie der menschlichen Sittlichkeit als Vorbilder dienen, als Wegweiser zu ihren Tugendwegen.

Das erste Attribut war die Tugend der Liebe. Und wir haben gesehen, welche umfassende, unerschöpfliche Bedeutung diesem Attribute Gottes und diesem Tugendbegriff für die menschliche Sittlichkeit beiwohnt. Aber zugleich traten andeutungsweise die Gefahren hervor, die unvermeidlich mit diesem Grundbegriffe verknüpft scheinen. Es kann die Ansicht entstehen, so wollen wir es jetzt einmal schroff ausdrücken, als ob die Liebe nur ein Schmeichelname für den allmächtigen Gott wäre; das Wesen des Menschen aber nur in der Schwäche und Bedürftigkeit seines Verstandes und seines Herzens berücksichtige. Daß der Mensch dagegen, wie es im Psalm heißt, nur um ein Weniges der Gottheit ermangele, davor zeigt die Liebe keinen Respekt. Die Liebe ist stets mit der Gnade verbunden. Das bedeutet uns, der Mensch habe sie nicht verdient. Nun könnte man meinen, das Wesen Gottes werde in dieser Überspannung seiner freien Liebe um so vollendeter beschrieben, je deutlicher die Mangelhaftigkeit des Menschen sich dabei herausstellte. Aber das ist ein grundsätzlicher Irrtum. Gottes Wesen kann nicht in und mit der Entwürdigung des Menschen bestehen. Ohne die sittliche Selbständigkeit des Menschen kann es keine Vollkommenheit Gottes geben. So werden wir auf den Gedanken geführt, daß die Liebe Gottes ihren letzten Grund doch nur in der Hilfsbedürftigkeit und Gebrechlichkeit des Menschen habe, wie ein alter Erklärer der dreizehn Eigenschaften die Treue in der Liebe so begründet, daß ohne sie die Welt keinen Bestand gehabt hätte. Nach neuerem Sprachgebrauche würde man daher sagen dürfen, die Liebe sei nicht sowohl ein sittliches, ethisches Attribut, als vielmehr ein religiöses, d. h. vorzugsweise das Verhältnis Gottes zu den Menschen bestimmendes.

Diejenige Tugend, welche das Attribut der Liebe zu ergänzen hat, ist die Gerechtigkeit. Wenn die Liebe das religiöse Attribut genannt wurde, so darf die Gerechtigkeit als das ethische Attribut bezeichnet werden. In ihr vollzieht sich die Anerkennung des Menschen, als eines sittlichen Wesens, ohne Rücksicht auf seine Staubgeborenheit. Die Gerechtigkeit ist die Idee des Rechtes. Und das Recht besteht in dem Vollzug von Rechtsverhältnissen, welche Rechtspersonen zur Voraussetzung haben. Das Attribut der Gerechtigkeit bedeutet daher die Anerkennung des freien menschlichen Individuums gegen-

über dem Weltenlenker. Die väterliche Gewalt tritt zurück, und die Kinder werden Herren in dem eigenen Hause ihrer Weltgeschichte.

Auch geschichtlich ist die Gerechtigkeit Gottes früher als die Liebe hervorgetreten. Der älteste Prophet, Amos, erweckt das Bewußtsein für Gerechtigkeit. „Recht quelle hervor wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Strom.“ Er nennt Gott zuerst den Gott Zebaoth in diesem Sinne als Gott der Gerechtigkeit[1]). Der Gottesdienst der Gerechtigkeit, den er predigt, verwirft den Gottesdienst der Opferfeste mitsamt den Liedern und dem Harfenspiel. Waren doch die ältesten Opfer hier, wie überall, nicht sowohl Anbetungen Gottes, als vielmehr Selbstversicherungen von der ungebrochenen Eintracht der Menschen mit ihren Göttern. Diese Naivetät mußte erst überwunden werden. Sie ist die Vorstufe der Religion. Amos hat sie weggefegt, und dadurch als erster die prophetische Gottesidee begründet. Und von ihm ab schwindet das Attribut nicht mehr aus dem Begriffe Gottes. Wie innig, wie schwungvoll, wie mächtig und ergreifend die späteren Propheten die Liebe Gottes gefeiert haben; ohne die Gerechtigkeit gibt es für sie keine Liebe mehr. Und die Liebe selbst muß der Gerechtigkeit sich unterordnen, oder sie muß ihr weichen.

Wir können an einem illustren Beispiel die Kollision von Liebe und Gerechtigkeit verfolgen. Wir wissen, wie die dreizehn Eigenschaften entstanden waren. In der Offenbarung bei den zweiten Tafeln heißt es nach Absolvierung der dreizehn Eigenschaften — auch dies ist sehr merkwürdig, daß die Eigenschaften v o r d e r A h n d u n g ihre Endschaft erreichen — „er ahndet die Schuld der Väter an den Kindern und Kindeskindern am dritten und vierten Geschlechte“. In den Zehn Geboten aber hieß es dabei: „die mich hassen, der aber Liebe erweist bis ins tausendste Geschlecht denen, die mich lieben und meine Gebote bewahren“ (2. M. 20, 5. 6). Man kann die Differenz verstehen. Im zweiten der Zehn Gebote war die Ahndung an das Verbot der Abgötterei geknüpft. Liebe war dabei nicht genannt. Daher mußte die Ahndung, die auf das dritte und vierte Geschlecht erstreckt wurde, eingeschränkt werden durch das Wort,

---

[1]) Vgl. Carl Heinrich Cornill, Der israelitische Prophetismus (1894). S. 47.

welches die gesamte jüdische Tradition, und zwar mit ebenso exegetischem wie rationellem Recht auf diese Geschlechter bezieht, „wenn auch sie mich hassen". Der Nachsatz macht ohnehin diesen Sinn zwingend, insofern er die Liebe auf das tausendste Geschlecht ausdehnt, unter der unweigerlichen Voraussetzung, daß sie nicht Menschengeschlechter von Bösewichtern sind. Ausdrücklicher aber wird hier die Liebe nicht erwähnt. Die andere Offenbarung dagegen mit den zweiten Tafeln verkündet nur die Liebe. Alle die dreizehn Eigenschaften sind, wie wir wissen, nur Entfaltungen des Begriffs der Liebe. Daher konnte dort die Einschränkung auf die Hasser fehlen. Der Verfolg der prophetischen Geschichte aber hat diese Grundfrage nicht im Dunkel gelassen. Und wie nur jemals der Fortschritt einer sittlichen Erkenntnis im schroffen Ausdruck sich dargestellt hat, so ist es hier geschehen. Und der Talmud selbst hat nicht verfehlt, die Bestimmtheit dieses Fortschritts durch den Ausdruck oppositioneller Kritik zu kennzeichnen. „Vier Bestimmungen hat unser Lehrer Mose über Israel verhängt. Da kamen vier Propheten und hoben sie auf. Er ahndet die Schuld der Väter an den Kindern, da kam Jecheskel und hob es auf: „Die Seele, welche sündigt, sie soll sterben" (Ezech. 18, 20). Jede Spur des mythologischen Gedankens von der Verkettung der Geschlechter in Schuld und Verhängnis ist mit einem Schlage durch diesen Satz vernichtet. Jeremia hatte die Vorbereitung zu dieser fundamentalen Korrektur getroffen. Es gibt keine Geschlechter für die Sünde. Der Begriff der Sünde fordert den Begriff des einzelnen, des Individuums, der Person. Die Seele, die sonst auch den Leib bedeutet, hier bedeutet sie ausschließlich die Person. Und in der Sünde ist die Person entdeckt worden.

Aber diesen neuen Begriff der Sünde hat die Gerechtigkeit hervorgebracht; nicht die Liebe. Und doch ist die Gerechtigkeit ein Tugendweg. So soll auch die Erkenntnis der Sünde zur besseren Tugend führen. Derselbe Ezechiel hat in demselben 18. Kapitel, in dem er die Sünde der Person entdeckt, zugleich den Weg erstellt, zu dem die neue Einsicht führte. Die neue Kraft der Seele betätigt sich in der Buße und im Gebete. So findet sich die Gerechtigkeit wieder bei der Liebe ein, ohne an ihrer Reinheit und Strenge einzubüßen. Derselbe Ezechiel ist

der Reformator des Opferwesens. Und er hat darin die neue mit der Gerechtigkeit verbundene Liebe zum gottesdienstlichen Ausdruck gebracht: die Versöhnung. Der Opferdienst ist geschwunden; er wäre vielleicht auch ohne die Zerstörung des Tempels verfallen. Daß er verschwinden konnte, und daß nach dem prophetischen Worte R. Jochanans ben Sakai Jerusalem in Jamnia wieder erstehen konnte: das ist im letzten Grunde der Versöhnung Ezechiels zu verdanken, und seinen neuen Grundbegriffen von der Sünde der Person und der Tugendkraft der Buße. Er hat das Wesen Gottes durch das Attribut der Gerechtigkeit bestimmt. Und der Formendienst des Opferkultus hat diesen Grundbegriff befestigt, bis er, nachdem er sein Werk getan, in Scherben gehen konnte.

Maimonides hat ebenso religionsphilosophisch wie geschichtlich einen tiefen Blick getan, sowohl in seiner Würdigung des Opferwesens und des Zeremonialgesetzes überhaupt im göttlichen Erziehungsplane, wie in der Ersetzung des Opfers, die er vorzunehmen wagt. Er diskutiert das auffällige Wort des Jeremia: „Denn nicht redete ich mit euren Vätern und gebot ihnen nicht zur Zeit, da ich sie ausführete aus dem Lande Ägypten, inbetreff von Brandopfern und Schlachtopfern“ (7, 22). Er kann sich nicht genug tun, das Anstößige dieser Stelle hervorzuheben. Mit exegetischer Genauigkeit betont er das bezeichnete Datum: „da ich sie aus Ägypten führte“. Die ersten Verordnungen nach dem Auszuge aus Ägypten seien in Mara erteilt worden. „Dort setzte er ihnen Gesetz und Recht“ (2. M. 15, 25). Die Tradition hat dieses Gesetz auf den Sabbat und das Recht auf die Rechtsverfassung bezogen. So ersetzt Maimonides im Sinne des Propheten das Opfer durch den Sabbat und die Rechtsverfassung. Gott ist nicht sowohl der Urheber der Opfergesetze, als vielmehr der Gesetzgeber des Sabbat und der Rechte. In Sabbat und Recht offenbart sich der Gott der Gerechtigkeit.

Die Verbindung des Sabbat mit dem Rechte läßt deutlich den Zusammenhang des irdischen Rechts mit der göttlichen Gerechtigkeit erkennen. Keines der Zehn Gebote hat eine gewaltigere Veränderung erfahren bei der Wiederholung als das Sabbatgebot. Am Sinai wird der Sabbat geheiligt, weil Gott nach dem Tagewerk der Schöpfung an ihm geruht habe. Im

Deuteronomium dahingegen: „auf daß dein Knecht und deine Magd ruhe, gleich wie du selbst. Darum hat dir der Herr, dein Gott geboten, den Sabbattag einzurichten“ (5. M. 5, 15). Also hat Gott geruht, damit der Sklave ruhe. Diese Ruhe ist somit das erste Werk der Gerechtigkeit. Sabbat und Recht gehören zusammen. Der Sabbat ist das Fundament und der Inbegriff des Rechts.

Man weiß, wie der Sabbat das Prinzip der wirtschaftlichen Rechtsverfassung des jüdischen Ackerbaustaates geworden ist; und wie er dies für die moderne Welt geblieben, ja wieder geworden ist. Aus dem siebenten Ruhetage wurde das siebente Erlaßjahr für die Schuldverhältnisse und für das Ackerland. Und nach sieben mal sieben Jahren endlich wurde der Jubelsabbat über das Land geblasen, und alles Eigentum wurde für eitel erklärt und zum bloßen jeweiligen Besitz herabgesetzt. So hat das Recht des Sabbat das gesamte bürgerliche Recht geregelt.

Albo hat einmal die feine Bemerkung gemacht, wie sich die Stimmung der Propheten, der Politiker, unterscheide von der der lyrischen Psalmen, insbesondere der des Asaph. Die alte Frage, warum es dem Bösen gut und dem Frommen übel gehe, regt den Psalmendichter nicht erschütternd auf. „Wer ist mir im Himmel? und mit dir verlange ich nichts auf Erden . . . Die Nähe Gottes ist mein Gut“ (Ps. 73, 25. 28). Wie anders dagegen die Propheten. Sie denken nicht an sich; nicht an die Innigkeit und Kraft und Tiefe ihres Gottesfriedens. Sie denken an die Welt und wie es in ihr hergeht. Als die Helden der politischen Gesinnung eifern sie gegen die Gewaltigen dieser Erde; gegen die Könige und die Fürsten und die Priester und die Reichen. Sie kämpfen für die Leidenden, und sie werden für sie zu den Märtyrern des Rechts. Und als die Helden des Rechts werden sie die Verkündiger des Gottes der Gerechtigkeit. Der zweite Prophet schon, Hosea, setzt das Recht zur Liebe hinzu (6, 7). (חסד ומשפט) Und es genügt nicht mehr, daß Gott barmherzig und gnädig ist: „und gerecht“ heißt er jetzt.

In das Gebet zum Ausgang des Sabbat ist eine Talmudstelle (Megilla 31) aufgenommen worden. „R. Jochanan sagte: überall wo du die Größe Gottes findest, dort findest du auch

seine Demut. In der Thora heißt es: „Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große, mächtige und furchtbare Gott, der nicht die Person ansieht und nicht Bestechung nimmt.“ Und es heißt weiter: „er schafft das Recht der Waise und der Witwe, und er liebt den Fremdling, ihm zu geben Speise und Gewand“. Zum anderen in den Propheten, wo es heißt: „denn so spricht der Hohe und Erhabene, der ewig Thronende und Heilige ist sein Name. Hoch und Heilig throne ich, und bei dem Gedrückten und dem Demütigen, um zu beleben den Geist der Bescheidenen und zu beleben das Herz der Bedrückten“. Zum dritten in den Schriften, wo es heißt: „singet Gott, lobsinget seinem Namen, macht Bahn dem, der durch die Wüste einherfährt, Ewiger ist seine Name. Frohlockt vor ihm“. Und es heißt weiter: „Vater der Waisen und Richter der Witwen ist Gott in seiner heiligen Wohnung.“ Das ist die Liebe, welche der Gott der Propheten verwaltet: die Gerechtigkeit für die Armen. Der Fremdling, der Sklave, die Witwe und die Waise sind seine Trabanten; oder in der Sprache der Wissenschaft ausgedrückt: seine Attribute.

So erklärt sich der Zusammenhang der Begriffe des Fremdlings und des Nächsten aus demjenigen Begriffe der Liebe, welcher die Gerechtigkeit in sich aufgenommen. Man kann diese Verwandlung und Verschwisterung von Liebe und Gerechtigkeit an dem Wandel der Bedeutung des Wortes selbst erkennen. Zedaka bedeutet ursprünglich die Gerechtigkeit; aber es wird gleichbedeutend mit der Frömmigkeit überhaupt. Und die Vermittlung bildet die Zwischenbedeutung der Wohltätigkeit. Die Gerechtigkeit für die Armen, das ist der Prüfstein der Frömmigkeit. Das gilt nicht nur für die private Moral: es ist das Wahrzeichen weltgeschichtlicher Politik. Maimonides macht drei Tugenden namhaft als die nachzuahmenden Wege Gottes: Liebe und Recht und Zedaka. Und Zedaka bestimmt er als die Tugend der Selbstvervollkommnung. Also die auf Gerechtigkeit beruhende, von der Gerechtigkeit geleitete eigene Arbeit des Menschen an seiner Selbsterziehung und Besserung, diese Gerechtigkeitstugend ist der Inbegriff der Tugend. Und dieser Inbegriff der Tugend ist der Inbegriff der Frömmigkeit. Denn Gott ist nicht der Gott beschaulicher Versöhnung, sondern der

Gott der Armen. Damit aber wird er zum Kriegsgott der messianischen Weltgeschichte.

Auf diesen Gegensatz der Weltanschauungen geht im letzten Grunde die Verschiedenheit der religiösen Ansichten zurück. Es gab bekanntlich immer, und es gibt Fromme, denen Gott vorzugsweise der Bürge des Jenseits ist, in dem alle leidigen sozialen Unterschiede gottwohlgefällig ausgeglichen werden. Solchen Frommen ist ihr Gott der unschädliche Verleiher einer überirdischen Glückseligkeit. Und das Jenseits hat eigentlich nur diese negative Bedeutung: die Mängel des Diesseits nachträglich auszufüllen. Die Propheten interessieren sich nicht für diese Art von Jenseits. Sie entdecken dafür das Jenseits der Weltgeschichte, welches nach ihrer Lehre zum Diesseits der irdischen Welt zu werden bestimmt ist. Ihr Jenseits soll zum sittlichen Leitbegriff des Diesseits werden. Durch das ganze rabbinische Schrifttum zieht sich der Unterschied der „künftigen Zeit“ (עתיד לבוא) und der „künftigen Welt“ (עולם הבא). Die künftige Zeit, das ist das messianische Gottesreich auf Erden, in dem die Kriege nicht mehr die Idee der Menschheit verletzen; in dem die Schwerter zu Winzermessern umgeschmiedet werden. In diesem Gottesfrieden werden sich Gerechtigkeit und Liebe küssen. Aber um diesen Frieden muß der messianische Gottesglaube und die messianische Frömmigkeit mit den Abarten der Frömmigkeit unaufhörlich im Kampfe bleiben: die Gott nicht als den „Freund der Armen“ anbeten, und nicht die Sünde gegen den Armen als die Todsünde erkennen; und die Erlösung und die Versöhnung nicht vorzugsweise als die Befreiung von diesem Hauptübel der Menschengeschichte erhoffen, über welches die Propheten zum Himmel schrieen.

In dem Eifer ihrer Entrüstung gebrauchen die Propheten für die Vollstreckung der Gerechtigkeit den Ausdruck der Rache. Rache ist ihnen gleichbedeutend mit Strafe. Rache ist ist das ursprüngliche Wort für Strafe. Nur nach Einsetzung einer Gerichtsverfassung tritt der Unterschied von Strafe und Rache ein. Rache ist Privatstrafe. Und bevor es eine öffentliche Strafe gab, war daher die Rache die Handlung der Gerechtigkeit. Für die Propheten ist Gott der Bürge der Gerechtigkeit. Durch ihn und in ihm ist das Recht gesichert. Sie brauchen daher nicht Anstand zu nehmen, im poetischen Vollgefühl der

Volkssprache seine Strafe Rache zu nennen. Und je ernster und eifriger sie für das Recht kämpfen gegen dessen Vergewaltiger, desto erschütternder malt ihr Mahnruf die Strafe als die Rache des erzürnten Gottes aus. Der „Tag der Rache“ und die „Zeit der Rache“, das sind die Zeiten der Läuterung, die dem Zeitalter des messianischen Gottesreiches voraufgehen müssen.

Bezeichnend ist, daß der angebliche Gott der Rache eigentlich nur einmal vorkommt, und zwar in den Kriegs-Rachelieder enthaltenden, vornehmlich aber doch gottseligen Psalmen. Indessen hat der Psalm, in welchem Gott so ungefähr als Gott der Rache angerufen wird, vor anderen den herben Charakter prophetischer Ethik. Vor allem ist zu beachten, daß der Ausdruck falsch zitiert wird. Die Rache steht nicht im Singular hier bei Gott, sondern im Plural. Man sieht, die Rache wird nicht abstrakt gedacht, sondern als eine Mehrheit von Strafhandlungen. Man müßte übersetzen dürfen: Gott der Rachen. Nun sehe man aber den Psalm an, der selbst bei De Wette überschrieben ist: „Bitte um Rache für Israel.“ „Gott der Strafgerechtigkeit erscheine. Erhebe dich, Richter der Erde, bringe Vergeltung über die Stolzen. Wie lange sollen die Bösen, o Herr, wie lange die Bösen frohlocken ... Witwe und Fremdling erschlagen sie, und die Waisen ermorden sie. Und sprechen: nicht siehet es Jah, nicht merket es der Gott Jakobs ... Der das Ohr gepflanzet, sollte der nicht hören, der das Auge gebildet, er nicht sehen? Der die Völker züchtigt, sollte er nicht strafen; der den Menschen lehret die Erkenntnis? Der Herr erkennet die Gedanken der Menschen“ (Ps. 94, 1—10). Das ist der Gott der Rache: der den Menschen die Erkenntnis lehret. Und das ist die geschichtliche Erkenntnis, die dieser Gott der Rache offenbart: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Herr fordert von dir: nur üben das Recht und lieben die Liebe. Und das ist demütig wandeln mit deinem Gotte“ (Micha 6, 8).

Diese Sittenlehre des Micha wird aber auch als eine Sentenz erteilt in einem Prozesse. „Höret, Berge, den Streit des Herrn ... denn Streit ist dem Herrn mit seinem Volke“ (6, 2). Recht und Liebe, sie allein sind das Gute, das Gott fordert. Dieser große Gedanke in seiner klaren Einfachheit ist der ganze Inhalt

6*

prophetischer Gottesverehrung. Und diese Offenbarung wird als Rechtsspruch in der Streitsache Gottes bezeichnet. In demselben Sinne ist der Gott der Rache, wie man ihn fälschlich und irreführend im Singular benennt, der Gott der Gerechtigkeit; der wahren weltgeschichtlichen Liebe zum Menschengeschlechte, welche die Völker in die Eine Menschheit verwandelt; und welche in der Erkenntnis Gottes, deren die Erde voll sein wird, wie die Wasser das Meer bedecken, die sozialen Gegensätze in dem irdischen Besitz der Menschen zur endlichen Ausgleichung bringt. Nur der Gott der Gerechtigkeit ist der Gott der Liebe für die Menschheit. Ohne Gerechtigkeit gibt es keine Liebe für das geschichtliche Menschengeschlecht. Das messianische Gottesreich ist der Friede auf Erden. Aber zu diesem Frieden führt allein das strafende Weltgericht der Weltgeschichte.

6. Die Vergeltung

Das Verhältnis, welches die Gerechtigkeit zwischen Gott und Mensch herbeiführt, ist die Versöhnung; während dasjenige Verhältnis, welches die Liebe zwischen Gott und Mensch herstellt, die Gnade ist. An Stelle der Genugtuung und Beschwichtigung, welche das Opfer dem erzürnten Gotte bereitet, haben die Propheten die Versöhnung gesetzt. Die Versöhnung ist nicht Sühne. Die Sühne besorgt der Priester. Und die sündigende Person tritt dabei zurück. Zur Versöhnung aber werden die beiden Parteien gefordert, die es angeht. Den Beitrag des Menschen zur Versöhnung leistet die Buße. Die mit der Liebe vereinigte Gerechtigkeit Gottes vollzieht die Versöhnung.

Wenn nun aber die Buße ausbleibt? Oder wenn sie nicht in der rechten Weise erfolgt? Sollte dann etwa die Freiheit des Menschen zum eitlen Wahn werden? Sollte die Verantwortlichkeit und somit die sittliche Selbständigkeit des Menschen als Opfer der allgemeinen menschlichen Schwachheit preisgegeben werden? Die Versöhnung fordert die Vergeltung.

Es bleibe hier außer Betracht, wie die Vergeltung, als Lohn und Strafe, auf den verschiedenen Stufen der religiösen Entwicklung gedacht wird. Kurze Andeutungen mögen genügen. Der Sinn des Gedankens der Auferstehung wird in den Gedanken der Vergeltung gelegt. Diese Anschauung findet sich

besonders bei den Religionsphilosophen. Und ferner verhütet die Verirrung der ewigen Höllenstrafen der im Talmud befindliche Ausspruch: die Strafe dauert zwölf Monate, der Lohn aber ewig. So wird der ausschweifenden Phantasie die pathologische Lust an der Ausmalung der Höllenqualen heilsam gelähmt. Es ist ohnehin bezeichnend, daß noch vor dem Ausgang des Mittelalters selbst die frommen Maler des Trecento und Quattrocento an der Darstellung der einst mächtigen Verbrecher in ihrem Höllensitze ihren Humor an den Tag bringen. Endlich aber ist für das Prinzip von Lohn und Strafe zu bedenken, daß es nicht minder anerkannt bleibt in dem von Spinoza angenommenen Satze: „Der Lohn der Tugend ist die Tugend." In der Mischna lautet der Satz: „Der Lohn der Pflichterfüllung ist die Pflichterfüllung."

Der sittliche Sinn der Vergeltung ist die Rechtfertigung. Sie ist die Aufgabe der Buße. „Kommt doch, lasset uns rechten, spricht der Herr, wenn eure Sünden wie Purpur sind, sollten sie dann weiß werden wie Schnee?" (Jes. 1, 18). In dieser Frageform übersetzt Wellhausen. Um so ungeheuerlicher ist es, daß er die „persönliche Rechenschaftsablage vor Gott" als einen Gedanken bezeichnet, „der dem richtigen Judentum ziemlich fernliegt"[1]. Die Unbedachtheit dieses Urteils zeichnet sich in der Wahl der einschränkenden Ausdrücke „richtig" und „ziemlich". Eure Rede aber sei ja ja, nein nein! möchte man dagegen sagen. Die heutigen Kenner des „richtigen" Judentums halten sich berechtigt, das nachbiblische Judentum nicht zu kennen. Im 17. Jahrhundert ist das anders gewesen. Und die guten Wirkungen davon auf die Befreiung der Ethik und der Rechtswissenschaft von konfessionellen Vorurteilen sind nicht ausgeblieben. Wer das richtige Judentum aus seinen literarischen Quellen erforscht, wird sich nicht die geistreiche Hypothese erlauben, die Rabbinen könnten ja das Neue Testament abgeschrieben haben. Schon bei Gfrörer hätten sie lernen können, sich darüber zu informieren. Der hatte es nicht verschmäht, von einem gründlichen und gedankenreichen Kenner, von Samson Raphael Hirsch, der damals Student war, in dieses ihm unnatürlicherweise fremde Gebiet sich einweihen zu lassen. „Wisse, woher du gekommen bist, und wohin

[1]) Israelitische und jüdische Geschichte S. 314.

du gehst, und vor wem du einstmals Gericht und Rechenschaft ablegen mußt." Diese Gelehrsamkeit studiert nach den sechs Abschnitten der „Sprüche der Väter", in denen sie sich findet, der betende Jude an jedem sechsten Sabbatnachmittage des Sommerhalbjahrs. Die Rechenschaftsablage vor Gott ist der Leitstern des jüdischen Lebenswandels. „Wisse, was über dir ist: ein sehendes Auge und ein hörendes Ohr, und alle deine Handlungen werden im Buche verzeichnet." „Und es mache dich nicht sicher dein Trieb, daß die Unterwelt ein Haus der Zuflucht dir wäre; denn wider deinen Willen wurdest du geboren, und wider deinen Willen lebst du, und wider deinen Willen stirbst du, und wider deinen Willen wirst du einst Gericht und Rechenschaft geben vor dem König, der Könige König, dem Heiligen, gelobt sei er" (Spr. d. Väter K. 4). Geburt, Leben und Tod mahnen an die Rechenschaft. Und was ist denn das Sündenbekenntnis anders? Und der ganze große Versöhnungstag? Und jegliches Gebet an jedem Tage? Wir hätten keine Religion und hätten keinen Gott, wenn die Versöhnung mit ihm nicht auf der Rechenschaft beruhte.

Außer der sittlichen Bedeutung, die die Versöhnung und Vergeltung in der Rechtfertigung haben, werden sie auch zu den Grundbegriffen des Rechtes. Es ist entscheidend, daß Versöhnung und Vergeltung in ihrer Vereinigung allein das Prinzip des Rechtes werden können. Hat doch der Gott der Gerechtigkeit, als Freund der Armen, das Recht geschaffen und Gerichte eingesetzt. Der Gott der Gerechtigkeit ist zugleich der Gott der Liebe. Daher muß die Vergeltung zugleich Versöhnung sein. Daß dem erzürnten Gotte in dem Opfer der Sühne Genugtuung widerfahre, die seinen neidischen Haß beschwichtigen könne, das ist eine Anschauung, die der „neidischen Gottheit" des Heidentums angehört und die den strikten Gegensatz zur prophetischen Gottheitsidee bildet. Die Gerechtigkeit ist als der Hauptweg Gottes erkannt; und diesen Weg der Gottheit sollte auch der Fremdling tatsächlich anerkennen, sofern er sittliche und politische Ebenbürtigkeit verdient. Das erste der sieben noachidischen Gebote betrifft die Einsetzung des Rechts. Die Versöhnung kann Vergeltung nicht vermeiden. Aber die Vergeltung muß aus dem Prinzip der Versöhnung entspringen, und also die Versöhnung zum Ziele haben.

Im Zusammenhang der religiösen Begriffe schuf die Versöhnung den Begriff der *Person* (vgl. oben S. 76f). Dieser Begriff ist in der Religion der Wechselbegriff der Gottheit. Im Recht ist der Begriff der Person der Wechselbegriff der *Gemeinschaft*. Ohne das Individuum der Person gibt es keine Gemeinschaft. Aber ebenso bleibt ohne die Gemeinschaft von der menschlichen Person nur die leere Abstraktion eines isolierten Individuums übrig. Das Rechtssubjekt ist das Individuum der Gemeinschaft. Und nur das Gemeinschaftsindividuum bildet die sittliche Person.

Die religiöse Person der Sittlichkeit wird durch den Begriff der *Sünde* gebildet, wie wir bei Ezechiel gesehen haben. (Oben S. 78.) Im Zusammenhang der rechtlichen Begriffe bildet das Analogon zur Sünde die *Ehre*. Die Ehre ist der juristische Ursprung der Gerechtigkeit. Die Ehre ist die Idee des rechtlichen Daseins der Person; die Seele dieses Lebens. Und die Ehre gehört nicht nur dem isolierten Einzelnen an: sie ist ebenso die Ehre des Hauses, des Geschlechtes, des Stammes. Sie ist also das Wahrzeichen des Individuums der Gemeinschaft. Wie die Sünde unter dem Zeichen der Liebe steht, so die Ehre unter dem der *Achtung*. Achtung ist die Liebe, welche nichts anderes bedeuten will und soll als die schrankenlose unbedingte Anerkennung von Mensch und Mensch. Diesen Grundsatz der Achtung bezeichnet das Sinnbild der Ehre. Es ist zugleich das Feldzeichen für die bürgerlichen Kämpfe um die Gleichheit der Menschen. Die Gemeinschaft stellt sich bekanntlich dar unter der Spaltung der Menschen in Freie und in Sklaven oder *absolute Arbeiter*. Die Ehre ist das Feldgeschrei für den weltgeschichtlichen Kampf dieser menschlichen Gemeinschaft.

In der griechischen Sprache ist die Rache mit der Ehre verwandt. Der Rächer ist der Wächter der Ehre (τιμωρός). *Rache ist Ehrenwacht*. So hat die Rache ursprünglich sittlichen Charakter. Bevor es Gerichte gab, ist es ein Zeugnis der Gerechtigkeit, daß Rache geübt, daß die Ehre, die Seele des sittlichen Menschen, behauptet wird. Bei Homer geht der Mörder straflos einher, wenn nicht der Verwandte oder der Freund den Ermordeten rächt. Und der Fortschritt im Rechtsgefühl, der in der Pflicht des Kindes liegt, auch den schwersten Kollisionen gegenüber, auch an der Mutter den Vater zu rächen, bildet das

tiefste Problem der griechischen Tragödie. Auch im hebräischen Altertum heißt der Blutsverwandte der Bluterlöser (גואל הדם) Der Mord ist das kapitale Verbrechen auch in dem Sinne, daß es das fundamentale ist. Und so hat die Sühne des Mordes sogar in der Dichtung, im Drama die wichtigsten Reformen herbeigeführt in den sittlichen Begriffen vom Menschen und in den religiösen Ideen von den Göttern. Um so leichter wird es verständlich, daß die Sühne des Mordes das grundsätzliche Problem des Strafrechts werden mußte.

Der Mord Kains gewinnt aus diesem Gesichtspunkt eine neue Bedeutung. Nicht nur in der Arbeit beginnt mit ihm die Kultur, sondern auch in der Grundlage des Rechts. „Wer das Blut des Menschen vergießt, durch den Menschen soll sein Blut vergossen werden; denn im Bilde Gottes hat er den Menschen geschaffen“ (1. M. 9, 6). Man kann die Einsetzung dieser Rechtsstrafe als Schonung für den Mörder betrachten; wie das Kainszeichen ein Schutz sein sollte gegen die Vogelfreiheit, über die er sich beklagt (1. M. 4, 15).

Das ist der Anfang des irdischen Gerichts. Jetzt hört die Vergeltung auf, Rache zu sein. Sie wird Strafgerechtigkeit. Der Mensch erlangt das Recht, das Blut des Mörders zu vergießen. „Durch den Menschen,“ sagt die Schrift. Dem Menschen wird die Befugnis zugesprochen, sofern er Mensch ist. Man wähne nicht, der Mensch würde selbst zum Mörder, indem er den Mörder tötet. Vielmehr würde ohnedies der Begriff des Menschen nur schwer und nur auf Umwegen, die auch von der heutigen Kultur noch nicht geebnet sind, zur sittlichen Erfüllung gelangen. Was sollte sonst mit dem Mörder geschehen im Anfang der Kultur? Nicht auf die Gesellschaft geht diese Frage, wie sie zu schützen oder abzuschrecken sei; sondern auf den Mörder selbst. Für ihn gibt es nur ein Mittel, das ihn noch retten kann: das ist die Buße. Für die Buße aber reicht der Augenblick des Todes hin.

Die alte Welt dachte bisweilen anders darüber; besonders wenn es sich um einen Menschen handelte, der keine Ehre hatte, dem keine Ehre zugestanden wurde. Die griechischen Verwandten durften Lösegeld annehmen, und auch wenn der tödlich Getroffene vor seinem Tode dem Mörder die Schuld erließ, so erlosch die Blutrache. Auch bei den Germanen konnte die Blut-

rache durch Wehrgelder abgelöst werden. Das mosaische Recht hat den Bluterlöser nicht grundsätzlich abgeschafft. Desto gründlicher aber wurde diese dem Prinzip des Gerichts widerstreitende Sitte durch die gesetzlichen Verordnungen entwurzelt. In Griechenland und in Rom haben die Verwandten das Recht und die Pflicht, gegen den Mörder Klage zu führen. Der Staat aber erhebt keine Anklage[1]). Somit blieb der Mord als eine Sache des Privatrechts anerkannt. Dagegen hat das mosaische Recht den Mord dem Privatrecht entrückt durch den Grundsatz: „Ihr dürft *nicht Lösegeld nehmen* für das Leben eines Mörders" (4. M. 35, 31). Und wenn man den Mörder nicht kennt, so wird in einer besonderen feierlichen Prozedur die Versöhnung Gottes angerufen (5. M. 21). Das *Lösegeld* (כופר) steht im Widerspruch zur *Versöhnung* (כפרה). Die Vergeltung als Versöhnung schaffte das Sündengeld des Lösegeldes ab.

Endlich hat die Einrichtung der *Zufluchtsstätten* für den unvorsätzlichen Totschlag die eingewurzelte Sitte der Blutrache entkräftet. In Griechenland fand der Mörder Zuflucht, wenn er zum Altar eines Gottes flüchtete. Aber wie lange konnte er da verbleiben? Das mosaische Recht gründete sechs Städte, „auf daß dahin fliehe der Mörder, der einen Menschen getötet ohne Wissen" (4. M. 35, 9ff; 5. M. 4, 41). Es wurde somit zum Rechtsgrundsatz: daß es eine Tötung gebe, die kein Mord ist; und daß nicht das Blut jedes Getöteten zu Gott und also auch nicht zu den Verwandten schreie. Es ist ein grundsätzlicher Bruch mit aller polytheistischen Anschauung, die sich in diesem monotheistischen Recht vollzieht. Der Seelen-, der Menschenbegriff mußte ein anderer geworden sein, wenn der Seelenkult eine solche Verletzung seiner tiefsten Gerechtsame vertragen konnte. Die Errichtung der sechs Zufluchtsstätten hat nebst der Abschaffung des Lösegeldes den Mord als eine Sache des öffentlichen Rechts gegründet, gesichert. Und indem die Geldinteressen des privaten Familienrechts dabei außer Spiel gesetzt wurden, konnte die Vergeltung die Rache abtun und den Charakter der Versöhnung heraufführen.

---

[1]) S. Mayer, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer, B. III, S. 47.

7. Zahn um Zahn

Nach Regelung der Vergeltung für den Mord entstand die Frage, wie bei Beschädigung des Leibes zu verfahren sei. In den zwölf Tafeln heißt es: si membrum rupsit, ni cum eo paicit, talio esto. Also war die Abfindung vorgesehen, und für den Sklaven wurde die Entschädigungssumme anders bestimmt als für den Freien. Überhaupt blieb die Abschätzung eine schwierige und strittige Frage, so daß die strikte Wiedervergeltung, zumal bei der Autorität, welche die zwölf Tafelgesetze immerfort genossen, nicht außer Kraft trat. Anders von vornherein das mosaische Recht. „Und so jemand seinem Nächsten eine Verletzung zufügt" (auch hier wird der Nächste genannt, und er bezieht sich, wie wir alsbald sehen werden, ebenso auf den Fremdling und endlich sogar auf den kanaanitischen Sklaven!), wie er getan, so soll ihm getan werden. Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn; sowie er eine Verletzung einem Menschen zugefügt, so soll ihm zugefügt werden. Und wer ein Vieh erschlägt, soll es erstatten; wer aber einen Menschen erschlägt, soll getötet werden. Ein Recht soll euch sein: wie der Fremdling, so soll der Eingeborene sein; denn ich bin der Herr, euer Gott" (3. M. 24, 18—22). Gott der Herr macht keinen Unterschied zwischen Fremden und Eingeborenen. So erklärt Ibn Esra den Schlußsatz. Sollte nicht auch diese Gleichgültigkeit des jüdischen „Nationalgottes" gegen den Unterschied zwischen dem Israeliten und dem Fremdling den Fingerzeig enthalten, der das Rätsel der Vergeltung bei diesem Strafproblem zur Lösung bringt? Sollte wirklich der Gott der Versöhnung dazu sogar vom Noachiden das Recht fordern, damit er den angeblichen Shylockkniff zum Gesetz machte? Dann würde die Wohltat gegen den Fremdling vielmehr zur Plage werden, und gegen den Enkel erst recht. Versetzen wir uns diesem alten, im 17. Jahrhundert allerdings, wie wir sehen werden, abgeworfenen Irrwahn gegenüber in den Geist der Versöhnungsvergeltung, so können wir den Sinn dieses Gesetzes nicht verfehlen.

Wenn der Leib an einem wichtigen Gliede verletzt wird, so kann der Naturtrieb der Rache verleitet werden, das Leben des Verletzenden dafür verantwortlich zu machen. Das Gesetz besagt daher:

1. daß das Glied des Leibes nicht als der ganze Leib betrachtet werden dürfe. Nur für das Leben darf kein Lösegeld genommen werden; wohl dagegen für das einzelne Glied. Der Rachedurst wird dadurch gedämpft; das alte naive Recht der Rache abgegraben. Leibesbeschädigungen gehören vors Gericht, sind der Privatrache durchaus entzogen. Es gibt keinen Bluterlöser dafür. Und sie sind vom Morde grundsätzlich zu unterscheiden. Indessen wenn auch das einzelne Glied nicht für den ganzen Leib gelten kann, so ist doch der Leib die Gesamtheit der Gliedmaßen, und jedes Glied, zumal die wichtigen Sinneswerkzeuge, müssen daher vor Schaden kräftig geschützt werden.

2. Das Gesetz bedeutet daher die Genugtuung durch einen sachgemäßen Ersatz. Die Glieder des Leibes sollen je nach ihrer Funktionsleistung beurteilt und für den Ersatz abgeschätzt werden. Der Ersatz des Auges für das Auge, der Ersatz des Zahnes für den Zahn. Für den Zahn wird der Ersatzanspruch nicht so hoch sein dürfen, wie für das Auge. Und der Ersatz bezieht sich zugleich auf eine fünffache Rücksicht. Bei Verletzungen, die Bettlägrigkeit zur Folge haben, muß, wie in der Parallelstelle (2. M. 21, 24) die vorhergehenden Verse 18 und 19 besagen, die Versäumnis erstattet werden, und außerdem wird die Heilung zur rechtlichen Pflicht gemacht. Schon diese beinahe unmittelbar vorhergehenden Verse machen es schlechterdings sinnwidrig, daß Auge um Auge die Wiedervergeltung im strikten Sinne bedeuten könnte. Denn dann müßte der erste Geschädigte dem zweiten die Versäumnis erstatten; und da auch er vermutlich bettlägerig werden wird, ihm auch noch den Arzt beschaffen und die Kurkosten bezahlen. So ginge das Urteil noch über das des weisen Daniel hinaus. Zudem hat der Talmud außer den drei im Gesetz ausdrücklich namhaft gemachten Momenten des Schadens, der Versäumnis und der Heilung noch zwei andere hinzugefügt, die nicht minder wichtig sind, aber deren Ersatzbestimmung um so schwieriger wird: nämlich Schmerz und Schande. Nun freilich würden diese bei der regelrechten Talion am sichersten zur Berücksichtigung kommen; ebenso aber auch am widersinnigsten. Keinem Lebewesen darf Schmerz zugefügt werden (צער בעלי חיים), und hier soll das Gesetz dieses

Verbot in ein Gebot umkehren? Ferner: „Die Ehre deines Nächsten sei dir so teuer wie die eigne“ (Spr. d. Väter, K. 2). Und hier soll die Schändung des Nächsten ein Gebot sein? Vielleicht aber liegt der eigentliche Grund des unseligen Mißverständnisses in nichts anderem als darin, daß man das Prinzip der Ehre nicht als den leitenden Grundsatz in diesem ganzen Vergeltungsrechte erkannt hat. Bevor wir dazu übergehen, sei nur noch erst hervorgehoben, daß es auch an einem einfachen Wortbeweis nicht dafür fehlt: daß nur der Ersatz hier gemeint sein könne.

3. Das Gesetz formuliert einen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Im 3. B. M. 24, 18, also unmittelbar dem den Nächsten betreffenden Verse vorangehend, heißt es: „Und wer das Leben eines Viehs erschlägt, soll es bezahlen: Leben um Leben.“ Also wird die Bezahlung des Tieres mit dem juristischen Kunstausdruck „Leben um Leben“ bezeichnet. So ist jeder Mißverstand bei „Auge um Auge“ ausgeschlossen. Denn, um es bei dem alten, eingewurzelten Vorurteil noch ausdrücklich auszuführen: wenn Leben um Leben dieselbe Bedeutung hätte, die man dem Aug um Auge zuschreibt, so müßte der, welcher ein Tier tötet, sein Menschenleben dafür hingeben; und der Unterschied von Mensch und Tier würde dann hinfällig; und die Todesstrafe beim Menschen wäre dann auch nur eine Art der Wehrgeldstrafe des privaten Rechts. Das Gesetz aber sagt: er soll es bezahlen. Nur das Leben des Tieres bedeutet seinen Geldwert. Übrigens hat die Bestimmung auch gegen die Tierquälerei, die allgemein verboten wird, ihre gute Wirkung gehabt. „Und wer ein Vieh erschlägt, soll es bezahlen, und wer einen Menschen erschlägt, soll getötet werden“ (V. 21). So rekapituliert das Gesetz, bevor mit der Formulierung des gleichen Rechtes für den Fremdling das Ganze abschließt.

Aber es handelt sich vorzugsweise um den Menschen und um die Ehre des Menschen. Im dritten Buche wird der Begriff des Menschen am Beispiel des Fremdlings verdeutlicht. Im zweiten Buche aber kommt

4. der tiefe Sinn und wahrscheinlich die eigentliche Tendenz des ganzen Gesetzes zum Durchbruch. „Und so jemand das Auge seines Sklaven oder das Auge seiner

Sklavin schlägt, und es verderbet, so soll er sie als frei entlassen für ihr Auge. Und wenn er den Zahn seines Sklaven oder den Zahn der Sklavin ausschlägt, so soll er sie als frei entlassen für ihren Zahn" (2. B. M. 21, 26 und 27). Die talmudische Erklärung, daß es sich hier nur um den kanaanitischen Sklaven handeln könne, ist zwingend; denn der hebräische ist schlechterdings und ohne jede denkbare Ausnahme als Nächster unter das allgemeine Gesetz begriffen. Für ihn muß der seiner menschlichen Ehre entsprechende Schadenersatz geleistet werden. Sein Auge hat nicht lediglich den Gebrauchswert, den es im Auge seines Herrn besitzt. Er ist vielleicht dadurch Sklave geworden, daß er einen Diebstahl begangen hat und die Erstattung des gestohlenen Gutes nicht zu leisten vermochte. Dadurch verliert er nicht die Ehre des Menschen für den sachgemäßen Schutz seiner Gliedmaßen. Und wenn er gar freiwillig sich verkauft hat, weil „dein Bruder verarmte", so steht ihm die volle unverkürzte und ungekränkte Menschenehre zu. Auch wird er im Erlaßjahr ohne weiteres frei. Ihn also trifft nicht die ausdrückliche Bestimmung, die hier gemacht wird: sie gilt dem kanaanitischen Sklaven. Ohnehin kennt das mosaische Recht nur unter dem Vorbehalt der Versorgung die hebräische Sklavin. Also nur um den kanaanitischen Sklaven handelt es sich hier. Das ist nun aber die beispiellose Humanität, welche die Vergeltung der Versöhnung zur Konsequenz gebracht hat: daß das Ausschlagen des Auges oder auch nur des Zahnes den kanaanitischen Sklaven freimachte. „Als frei soll er ihn entlassen um seinen Zahn." Wahrlich anstatt Auge um Auge sollte Zahn um Zahn zum Sprichwort geworden sein. Die Verkennung des Gesetzes und seiner humanitären Tendenz würde sich durch diese Gleichnisrede deutlicher bloßstellen. Der Zahn des kanaanitischen Sklaven ist nicht weniger wert als sein ganzer Arbeitswert. Wenn sein Herr ihm auch nur seinen Zahn ausschlägt, so muß er ihm die Freiheit geben. So bewährt sich der Gott der Gerechtigkeit in diesem Wiedervergeltungsrechte als derjenige, „der den Fremdling und den Sklaven liebt". Und so ist dieses Wiedervergeltungsrecht im strengen Sinne der sozialen Politik die Gerechtigkeit der Liebe und der Versöhnung.

Es ist außer Zweifel, daß die Verkennung dieses Sinnes be-

stärkt worden ist durch den Angriff der Bergpredigt, der dem Angriff auf die Feindesliebe voraufgeht: „Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den anderen auch dar, und so jemand mit dir rechten will, und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel“ (Matth. 5, 38—40). Hier kann das Bild des stoischen Weisen nicht ausreichen, um die Tendenz des Angriffs erklärlicher zu machen, wie etwa bei der Feindesliebe. Denn demjenigen, der die eine Backe schlägt, auch die andere zum Schlage hinzureichen, dieser Zug fehlt in dem Begriff der stoischen Apathie; und daher auch im Idealbild des stoischen Weisen. Dürfte die Forderung buchstäblich genommen werden,so würde sie unter gleichen Menschen einer Pflichtverletzung gleichkommen; denn sie wäre die Verleitung zu einem Unrecht. Und auch die Beschämung, um dadurch Besserung zu erzielen, kann sie nicht zur Folge haben; denn sie könnte, von einem Menschen ausgehend, nicht als eine Handlung echter Demut erscheinen, weil sie den andern in seiner Würde herabsetzt: als wäre die Beschimpfung, die man von ihm erleidet, wie nicht vorhanden. Sie würde nur zur Empörung und zur Verachtung gegen ein solches Übermaß menschlicher Gelassenheit aufreizen. Kein Mensch kann solche Forderung stellen; sondern nur ein Gott: mit dem irgendein Mensch sich nicht messen soll. Wir kennen das Urbild zu diesem Ideal. Es ist der „Knecht Gottes“, der „seinen Körper gibt seinen Peinigern“. Dieser menschliche Messias ist zum göttlichen Christus geworden; so wird der Grund und eigentliche Sinn in diesem Angriff deutlich. Der menschliche Messias bringt Recht und Gerechtigkeit zur Wirklichkeit auf Erden. „Und so jemand mit dir rechten will,“ so entsage dem Gericht. Der Angriff bedeutet somit den Gegensatz gegen die soziale Rechtsmoral der Propheten, und kann nur aus dem Gegensatz gegen das Gottesreich auf Erden letztlich verstanden werden: für welches die eschatologischen Weissagungen vom bevorstehenden Weltende als vorbereitender Ersatz eintreten. Und so beruht auch dieser Angriff gegen das Prinzip des mosaischen Strafrechts auf dem Gegensatz des christlichen und des prophetischen Messianismus.

In der naturrechtlichen Literatur konnte die richtigere Deutung des Gesetzes nicht ausbleiben. Hugo Grotius erkennt an, daß die strikte Wiedervergeltung bei den Hebräern nicht in Gebrauch war, und daß das Gesetz nur außer der Erstattung des direkten Schadens noch eine Geldstrafe bestimmt wissen wollte[1]). Ebenso, wie zu erwarten ist, Selden. Pufendorf bezieht sich auf „die jüdischen Lehrer insgemein", daß die strenge und unveränderliche Vergeltung nicht befohlen, sondern daß es frei gelassen worden sei, durch Geld die Entschädigung zu ersetzen[2]). Er bezieht sich auf Bodinus, der nicht nur ausspricht, „es sei dieses Gesetz niemals ausgeübt worden," sondern hinzufügt, daß es ein juristisches Sprichwort bezeichne mit der Bedeutung, daß zwischen dem Verbrechen und seiner Bestrafung ein Verhältnis der Gleichheit bestehen soll. Das ist die entscheidende Erklärung. Die Ausdrücke geben sich deutlich als rechtliche Kunstausdrücke, als Termini der Rechtsbegriffe zu erkennen. Das Beispiel aber, mit dem Jean Bodin die Ansicht veranschaulicht, ist charakteristisch für ihn. Wenn jemand einem gemeinen Manne geflucht, der gemeine Mann aber einem Fürsten, so verhänge das göttliche Gesetz nicht über beide dieselbe Strafe.

Diese Nutzanwendung ist für Johann David Michaelis vielleicht der Ausgang gewesen zu seiner charaktervollen Interpretation unseres Gesetzes, welche durch ihre allgemeine sittliche und politisch freiheitliche Tendenz von fundamentaler Einwirkung geworden ist. Denn von Michaelis hat Anselm Feuerbach für seine Begründung des Strafrechts, die übrigens auf der Grundlage des Kantischen Systems errichtet ist, Anregungen aufgenommen. In seinem Mosaischen Recht (1769 in erster Auflage) hat Michaelis die Strafe der Talion ausführlich in Vergleichung mit anderen Rechten behandelt, und mit kraftvollen politischen Anspielungen illustriert. Wie er selbst sagt, weil sie uns „bisweilen barbarisch, oder, wie andere zu sagen belieben, unchristlich vorkommt". „Es schickt sich eigentlich nur für freie Völker, in denen der ärmste Bürger gleiche Rechte mit dem vornehmsten Beleidiger hat; wo aber des Vornehmeren Auge mehr wert ist, als des Bauern seines, würde es

[1]) De jure belli ac pacis II, c. 20, § 10, 7.

[2]) Vgl. Jus nat. et gent. VIII, 3.

ein sehr widersinniges und inkommodes Recht werden." Nach dem athenischen Rechte wurde sogar, wer dem Einäugigen das Auge ausschlage, an beiden Augen dafür gestraft. Die Römer aber seien später so herabgekommen, daß es ihnen hart vorkam, „daß der vornehme Mann sein Auge, so füglich er auch bei seinem Müßiggange dies überflüssige Werkzeug entbehren konnte, verlieren sollte, weil er einem Armen sein zwar zum Lebensunterhalt unentbehrliches, aber doch am Ende kanailleuses Auge ausgeschlagen habe". Sodann wenden sich seine bitteren, sarkastischen Pointen gegen das Ermessen des Richters mit seiner Parteilichkeit für den Vornehmen und Reichen. Für die Milderung der Sitten bei der Leibesbeschädigung verfehlt er nicht darauf hinzuweisen, daß in den neueren Zeiten „häufig der Vornehme nicht der Stärkste ist". Übrigens wirke dabei auch der Umstand mit, „daß das Volk etwas zu zahm gemacht ist, und freie Leute vergessen haben, sie sind nicht Sklaven, sondern im Rechte jedem anderen Mitbürger gleich".

Dagegen nimmt er als Wirkung des Rechtes an, und hier zeigt sich abgesehen vom politischen Sozialismus der echte religiöse Sinn dieser Interpretation: der Verbrecher „wird sich demütigen und abbitten, nicht wie es bisweilen in Gerichten geschiehet, mit stolzer verächtlicher Miene, sondern der Vornehme wird wirklich dem geringern Beleidigten demütig und von Herzen abbitten, und ihn von da an *in seinem ganzen Leben als seinen Vergeber ehren*, und dabei gern eine Geldsatisfaktion geben". Christus habe keineswegs das Gesetz Mosis angreifen wollen, sondern nur eine „mit Mosis Worten vorgetragene böse Moral der Pharisäer". Wir wissen, daß diese Ausflucht abgeschnitten ist. Es kommt ihm aber offenbar auf diese Erklärung auch gar nicht an. Wie übrigens die positiven Ausführungen Christi zu verstehen seien, „gehet mich jetzt nicht an, denn ich kann hier nicht die Bergpredigt erklären". Und er beschließt den Paragraphen mit dem kräftigen Wörtlein, daß er dem Ermessen des Richters gegenüber Gesetze „fordert, die den Vornehmen und Niedrigen gleichmachten, und den Zahn des Bauern mit dem Zahn des Adligen gleichhielten, sonderlich da der Bauer Rinde beißen muß, und der Adlige Semmel haben kann"[1]. So sehen wir denn als Sinn

[1]) Mos. Recht Bd. V, §§ 240—242.

des Gesetzes die Humanitätsidee der Propheten von Michaelis anerkannt.

Nicht nur im Gottesdienst wollte die messianische Idee die Menschheit einigen; sondern, vornehmlich mit den sozialen Gegensätzen im heißen Märtyrerkampfe, wollte sie die Ehre und das Recht aller Menschen nach dem Prinzip der Gleichheit der Menschen, als der eigentlichen Bedeutung der Nächstenliebe, schützen und sichern. Das ist die große und schwierige Aufgabe des Strafrechts: „daß dein Bruder nicht verächtlich werde in deinen Augen“ (5. M. 25, 3). Die Ehre des Menschen ist das Problem der Strafe für den Verbrecher; nicht weniger aber auch für den Geschädigten, sei er ein einzelner oder die staatliche Gesamtheit. Die Ehre ist das Prinzip des Rechts, welches aus den vereinigten göttlichen Attributen der Liebe und der Gerechtigkeit sich herleitet. Die Nächstenliebe im Strafrecht: sie ist das Problem der Vergeltung als der Versöhnung.

Religion und Sittlichkeit

Der Aufforderung, einen Beitrag an das „Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur“ zu liefern, bin ich diesmal besonders gern nachgekommen. Denn während ich in einem früheren Beitrage (Jahrbuch Band III, 1900) über „Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch“ die religionsphilosophische Erörterung an die Bibel-Exegese anknüpfte, habe ich jetzt versucht, die prinzipielle Frage über das Verhältnis von Religion und Ethik zu beleuchten. Diese Frage bildet ein zentrales Problem der Philosophie und der allgemeinen Kultur; und sie schneidet daher in mannigfache Grundfragen, auch der Politik ein. Aus diesem Grunde habe ich mich entschlossen, diese Abhandlung auch separat erscheinen zu lassen.

Es ist ja freilich wenig Aussicht vorhanden, daß in heutiger Zeit ein ernsthaftes Wort in Fragen der Religion und insbesondere des Judentums unbefangen und in derjenigen Stimmung entgegengenommen werde, welche für die wissenschaftliche Diskussion, zumal auf dem Wege der allgemeinen Bildung, gefordert werden muß. Wer eine von einer so weitgreifenden Verschwörung angegriffene Sache vertritt, der würde klug tun, sich zu bescheiden, sich nur an die Angegriffenen zu wenden und seinen Lohn allein darin zu suchen, daß er sie, und mit ihnen sich selbst den Blick erhellt, und den Mut und die Widerstandskraft stählt, und endlich auch, was gar nicht zu verachten ist, Trost bringt und die Zuversicht aufrechterhält.

Ich mag mich solchem Quietismus doch nicht überliefern. Es wäre ja Verzweiflung an Wissenschaft und Philosophie, wenn ich darauf verzichten würde, die Bedeutung des Judentums vor dem allgemeinen Forum der Wissenschaft und der Kultur zu verhandeln. Es ist die Kraft der wissenschaftlichen Überzeugung, welche sich der Verblendung und dem Haß der Tagesmeinung und dem Gewirr von Vorurteilen entgegenwirft, in dem diese ihre Macht und ihre Gewalt hat. Ein geistiger, ein wissenschaftlicher Kampf kann niemals schaden noch fruchtlos bleiben; er muß den Weg der Wahrheit fördern. Wo jedoch im geistigen Kampfe das Vorurteil das letzte Wort behält, die Ehrfurcht vor der wissenschaftlichen Wahrheit aber verdrängt wird, da hat die gute Sache erst recht nichts zu fürchten. Denn das geschichtliche Unrecht fällt auf das Haupt derer zurück, die es verüben.

In solchen Zeiten bleibt dem einzelnen keine Wahl, als verzweifelt sich zurückzuziehen, oder aber auf die Gefahr seiner ungehemmten beruflichen Wirksamkeit das öffentliche Wort zu ergreifen, ohne Rücksichten auf die Parteien hüben und drüben, lediglich im Gefühl seiner Ehre und seiner individuellen Verantwortlichkeit. Es brennt mir auf der Seele, die Mahnung an Volk und Staat zu richten, mit der diese theoretische Erörterung abschließt. Der Judenhaß ist mehr als ein Symptom in der Krankheit dieser Zeit. Und man täusche sich nicht: die Zeit ist krank, auch wenn ihre äußeren Erfolge größer wären, als sie sind. Es gibt keine Gesundheit in einer Zeit, welche den Menschenhaß duldet; in welcher Abweisung und Zurückstoßung als berechtigte Mittel für einen höheren Zweck gelten. Es gibt keine wahrhafte Sittlichkeit für ein Volk, in welchem Staat und Gesellschaft Entfremdung und Ausschließung einer religiösen Gemeinschaft innerhalb desselben Staates politisch und sozial organisieren. Und es ist keine wahrhafte Religiosität, welche die Absage an die Humanität gutheißt.

Auch die Wissenschaft erleidet Hemmungen der Geistesfreiheit dadurch auf allen ihren Gebieten, vollends aber die Religionswissenschaften. Mit gehässigen Nebenblicken und mit Witzeln nach der schlechten Mode des Tages, wie es mit wenigen Ausnahmen fast alle Alttestamentler in würdeloser Impietät heute betreiben, vermag man allerdings nicht in die Tiefen des Judentums einzudringen. Aber das eben ist das gemeinsame Vorurteil, welches alle Kreise der christlichen Bildung verbindet: daß sie nicht darüber hinwegkommen können, das Judentum für ein Rudiment des Atavismus zu halten. So bleibt für diese theologische Geschichtsansicht das Judentum nichts anderes als eine Vorstufe des Christentums. Mit einer solchen historischen Wand vor den Augen will man den Geist des alten Bundes erfassen. Und während das Judentum in innerem Wachstum diese nahezu zweitausend Jahre fortlebt, bildet man sich gegen alle historische Methode ein, man könnte die Wurzel begreifen und bloßlegen, wenn man sie von dem Organismus loslöst, in dem ihr Leben fortbesteht.

Es ist nur eine Übersetzung jenes dogmatischen Begriffs der Vorstufe ins Praktische und Sittliche, was man unter dem barbarischen Ausdrucke des Antisemitismus verschleiert. Judenhaß ist nicht Menschenhaß, denn warum bleibt der Jude auf der Vorstufe des Menschentums? Man hat ihn ja sogar zum deutschen Staatsbürger gemacht! Und jeder, der einen Diensteid schwört, schwört „die Verfassung gewissenhaft zu beobachten". Diese Verfassung hat dem Juden die Rechte des deutschen Staatsbürgers verliehen. Wie steht es aber in den Wegen der Verwaltung um die gewissenhafte Beobachtung dieses beschworenen Rechtes?

Meine Mahnung erstreckt sich auch auf diesen tiefernsten Punkt der öffentlichen Sittlichkeit: die Heilighaltung des Eides. Und dieser Eid betrifft ein Menschenrecht.

Mein Wort klingt scharf und bitter, aber es ist aus schwerer Sorge heraus geschrieben und aus heißem Eifer. Wer die Art und Richtung meiner Arbeit seit vierzig Jahren kennt, dem brauche ich nicht zu sagen,

7*

daß sie mit derselben Liebe der Wissenschaft und dem Staate, der Kunst und der Sittlichkeit des deutschen Vaterlandes gewidmet ist, wie der geschichtlichen Ehre des Judentums, weil der reinen sittlichen Idee Gottes.

Religion und Sittlichkeit machen den Anspruch, einen und denselben Begriff zu bedeuten. Aber in diesem Doppelworte wird die Einheit der Kultur zum Rätsel. Religion ist Sittlichkeit; ist sie aber nichts anderes als nur Sittlichkeit? Und gibt es außerhalb der Religion keine Sittlichkeit? Ebenso heißt es: Sittlichkeit ist Religion. Hier jedoch ist die polemische Tendenz schon unverkennbar: Sittlichkeit sei Religion, nicht die Religion sei Sittlichkeit. Sicherlich enthält jedoch die Sittlichkeit nicht nur Religion, sondern vielmehr die Beziehung auf Recht und Staat. Und die Kunst und die Wissenschaft, hätten sie etwa keinen Anteil an der Sittlichkeit, oder etwa nur durch die Religion? So entsteht vom Anfange der Kultur an, durch alle ihre Entwicklungsphasen hindurch, Streit und Eifersucht unter diesen Kulturträgern, und sie werden gegeneinander aufgeboten und verwechselt; man könnte versucht werden, sie den Genien des Schlafes und des Todes zu vergleichen, wenn diesen die Attribute fehlen.

So stand zu allen Zeiten die Frage von Religion und Sittlichkeit im Mittelpunkte aller Bewegungen in den Gebieten der Geisteswissenschaften, und es könnte daher schwierig erscheinen, auch nur in populärer Form eine systematische Erörterung darüber zu beginnen, und nicht vielmehr mit einer historischen Orientierung anzufangen.

Wer heutzutage über Religion schreibt, der pflegt mit der Betrachtung anzufangen, daß es kein Zeitalter gegeben haben möchte, in welchem zugleich mit der Bestreitung der Religion ein so tiefes Streben nach ihr sich erkennen lasse. Charakteristiken solcher Art, in denen nach irgendeiner Kulturrichtung die Tendenz eines Zeitalters zu bestimmen gesucht wird, lassen sich indessen schwer kontrollieren, und man sollte sie daher auch nur mit großer Vorsicht wagen. Schon darin liegt die Gefahr der Desorientierung, daß man Bestreitung und Behauptung der Religion einfach gegenüberstellt und in zwei schlechthin entgegenstehende Lager und Parteien verteilt. Zwar soll nicht

in Abrede gestellt werden, daß die historischen Mächte der Religion, insbesondere also die Kirche oder die Gemeindeverfassung, ihren verdienstlichen Anteil an deren lebendiger Erhaltung und Förderung haben; aber sie haben mit dem Vorteil auch die Ungunst der historischen Macht gegen sich. Nicht immer ist da das Recht, wo die Macht ist. Das Recht aber darf niemals selbst und an sich als eine Macht gelten wollen, die in ihrer Vergangenheit den genugsamen Grund ihres Fortbestandes behauptet; sondern die Zukunft muß der Mutterboden des Rechts bleiben: die Sorge, die Vorsorge für die künftige Gestaltung der sittlichen Kultur. So muß auch die Religion, sofern sie eine bestehende Macht der Kultur ist, durch immer neue Begründung ihres Rechtes sich behaupten, sich verjüngen, sich gleichsam stets von neuem wieder erzeugen. Dieser Kampf, den sie selbst innerhalb ihrer eigenen Kreise unaufhörlich zu kämpfen hat, tritt jedoch weniger deutlich in den Vordergrund, während ihre Beharrung und ihr Pochen auf dieselbe den Schein des Stillstands und daher bisweilen auch sogar der Erstarrung und der Verwesung erregt.

Dahingegen arbeitet die Opposition gegen das Hergebrachte in der Religion immer mit dem günstigen Winde, der überall den fortschreitenden Zug der Geschichte begleitet. Hier tritt sogleich der Schein des Rechts gegen die Macht hervor. Daher ist es einseitig, und von der historischen Fährte ablenkend, in der religiösen Opposition ausschließlich nur eine Verneinung der Religion erkennen zu wollen. Vielmehr bestätigt sich in der radikalsten Bestreitung selbst der alte eingewurzelte Trieb nach ihren Urquellen und Urrechten. Es ist daher auch falsch, das Verhältnis so zu bilden, daß im positiven Lager um so kräftiger die Religion gepflegt werde, je gründlicher sie auf negativer Seite bekämpft wird. Die kräftigere Behauptung ist keineswegs immer eine wahrhaft lebendige Pflege; denn zu dieser gehört einmal unvermeidlich und unweigerlich die Selbstkritik, also die Nutzung dessen, was das andere Lager anstrebt. Auf die positiven Motive ist vielmehr zu achten, welche innerhalb der Kritik sich fruchtbar erweisen, und somit auf die Momente des innerlichsten eigenen Wachstums, die auf dem feindlichen Boden genährt werden. Und für diese Prüfung genügt es keineswegs, vielmehr zieht es von ihr ab,

wenn man nur vergleicht und mustert, was auf Seiten der Negation doch noch von den alten Gedanken und Schutzmitteln festgehalten wird; denn darin würde immer nur das Gesetz der Trägheit obwalten, nicht aber das Eigentümliche, was als Kritik und Rechtfertigung und Fortbildung und Neubildung in der feindlichen Richtung zu erkennen ist, sich wirksam erweisen. Auf das Durchschauen und bereitwillige Anerkennen desjenigen vielmehr kommt es an, was der traditionellen Religiosität in der Tat widerspricht und widerstreitet; wiefern darin gerade der Keim und der wurzelhafte Trieb fruchtbar sei, von dem das Leben der Religion abhängt. Zu solcher Musterung gehört wahrhafte Unbefangenheit, nicht nur den anderen Religionen gegenüber, sondern auch geradezu wenigstens die wissenschaftliche Tendenz zur Unabhängigkeit von der eigenen.

Hier entsteht nun aber sogleich die Frage, ob es erstlich überhaupt möglich, dann aber auch ob es zulässig sei, der eigenen Religion gegenüber sich Unabhängigkeit zu wahren. Freilich dem Nebensächlichen, Überkommenen gegenüber ist es unzweifelhaft geboten, und wird beinah allgemein zugestanden. Aber das Wesen, wie man zu sagen pflegt, der Religion, welche jeder ja in der eigenen erkennen will und erkennen darf, wenn anders die Religion das innerste Wesen des Menschen mitausmacht, wie kann man dem gegenüber Unabhängigkeit haben und haben sollen? Dennoch ist die Frage nicht abzuweisen; die Selbständigkeit des Kulturbewußtseins hängt davon ab. Es müßte sonst eingeräumt werden, daß die Religion das *ganze* Wesen des Menschen ausmache; daß sie den Schwerpunkt seiner gesamten Energie bilde; daß ihr die Leitung und die Steuerung aller seiner Richtungen zustehe. Sofern man diese zentrale Stellung innerhalb der gesamten Kultur im modernen Bewußtsein der Religion nicht zugesteht, insoweit muß man daher auch im Wesen des modernen Menschen dem Wesen der Religion gegenüber Unabhängigkeit anerkennen.

Und gerade um nichts anderes handelt es sich im modernen Bewußtsein als um das *Wesen* der Religion. Alle Außenwerke gibt man preis, auf allen Seiten; wenngleich nicht *auf allen* ausdrücklich zugestandener Weise; aber das Wesen soll bleiben; soll das ewige Recht der Religion bilden. Wenn aber das Wesen durchaus eben von der historischen Macht abge-

löst und auf das Recht gegründet wird, so wird damit die Unabhängigkeit des das Recht suchenden Geistes anerkannt. Und somit entsteht die Frage: auf welchem Rechtsgrunde des Menschenwesens, des modernen Menschengeistes, beruht diese Unabhängigkeit der Religion gegenüber, kraft dessen die Macht der Religion in ihrem Rechte begründet werden soll? In dem Wortlaut der Frage schon ist es enthalten, daß dieser Rechtsgrund nicht schlechterdings der Religion selbst entlegen sein müsse; nur in ihren Machtverhältnissen darf er nicht gesucht, noch als unmittelbar gegeben angenommen werden; in ihren Urrechten dagegen kann er wohl enthalten sein. Diese Urrechte also gilt es zu ergründen und zu enthüllen.

Diese Enthüllung ist der tiefste Sinn dessen, was das innerlich gläubige Gemüt stets als Offenbarung gehütet hat: die Enthüllung des Ewigen, das in der Geschichte, oder wie der alte ehrwürdige Ausdruck lautet, in der Erziehung des Menschengeschlechts sich entwickelt, sich fortpflanzt und sich neugebiert. In welcher Wurzel der Kultur ist die Kraft gelegen, aus welcher der Kulturmensch das Recht der Freiheit seiner Religion gegenüber zu schöpfen vermag; nicht etwa die Freiheit, mit der er von der Religion sich ablöst, sondern diejenige, welche aus der inneren Harmonie der lebendigen Kulturkräfte erwächst, so daß er aus der Harmonie des Ganzen der Kultur heraus über diesen einen, wie immer innerlichen Teil derselben den freien Blick der Überschau und der unbefangenen Abschätzung ihres Anteils an diesem Ganzen zu gewinnen und zu behaupten vermag? Mit einem Worte: welches ist die kontrollierende Instanz für das Naturrecht der Religion?

Wir müssen vor allem der Antwort nachgehen, welche auf diese Frage durch den Hinweis auf die Wissenschaft gegeben wird. Es liegt eine große, schwere Zweideutigkeit in dieser Antwort. In ihr wird keine Lösung im Sinne einer Schlichtung und Befriedigung einander widerstreitender Richtungen und Interessen des Geistes gegeben; sondern eine Erledigung und Ersetzung. Die Religion wird abgelöst durch die Wissenschaft. Sie hat nicht weiter fortzubestehen; an ihre Stelle tritt die Wissenschaft. Nur eines ist dabei von vornherein frag-

lich: ob nicht schon immer in aller Vergangenheit die Wissenschaft anstatt der Religion ihres Amtes gewaltet habe; oder ob etwa erst unsere Zeit es so weit gebracht habe, diese Stellvertretung zu übernehmen? Sollte dies aber der Fall sein, so würde es erst recht fraglich, worin der bisherige Mangel der Wissenschaft bestanden habe, daß sie bisher die Religion neben sich oder gar über sich habe dulden müssen. Was hat ihr in der neueren Zeit — und von wann ab datiert man diese? — — die Richtung sowohl, wie die Befugnisse gegeben, die Religion auszuschalten, um deren Interessen selbst zu verwalten?

Mit der biographischen Geschichte der Wissenschaft ist dabei nicht auszukommen; nicht einmal anzufangen. Denn man weiß, wie tief die schöpferischen Geister der Wissenschaft mit den innersten Problemen der Religion verbunden und verwachsen blieben, und wahrlich nicht allein etwa die *Engländer* von *Newton* bis *Faraday*. An den Begriff und an die eigentlichen Probleme der Wissenschaft selbst muß man herangehen, wenn man über diese populäre Fragestellung sich richtig orientieren will. Der Ausdruck der Wissenschaft oder in der Mehrheit der Wissenschaften, mit dem man im populären Gebrauche haushält, ist eben ungenau; er macht alle populäre Bildung grundsätzlich zweideutig, und läßt sie nicht zu einer ernsten Gründlichkeit und einer lichten Klarheit kommen. *Was für eine Wissenschaft ist es denn*, auf die man sich hierbei beruft? Und welche Einheit setzt man denn in der Mehrheit von Wissenschaften und für dieselbe voraus, von deren Vorhandensein man ausgeht?

Angenommen und bekannt ist der Unterschied, der zwischen den *Naturwissenschaften* und den *Geisteswissenschaften* gemacht wird. Aber wenn man auch über die Unklarheit hinwegsehen mag, welche über dem letzteren Ausdruck lagert, so ist es vor allem der Ausdruck der Naturwissenschaften, der, so einleuchtend er zu sein scheint, den Grund aller Verwirrung und der eigentlichen Differenz zwischen logischer Einsicht und aller Halbbildung, die sich leider auch über weite Schichten der wissenschaftlichen Kreise erstreckt, ausmacht und forterhält.

Man sollte nicht absolut von den Naturwissenschaften oder

der Naturwissenschaft reden, sondern vielmehr nur von der mathematischen Naturwissenschaft, von der auf Mathematik begründeten Naturwissenschaft, von welcher im letzten Grunde auch die beschreibende, biologische Naturwissenschaft abhängig ist und zu der sie in der Grundtendenz ihrer Methoden hinstrebt. Wenn die Naturwissenschaft in diesem ihrem prinzipiellen Zusammenhange mit der Mathematik lebendig erkannt und allgemein verstanden wird, so ist damit zugleich ihr Zusammenhang mit der Logik offengelegt, der eben auch für die Mathematik besteht. Damit ist aber der Zusammenhang dieser Zweige der Wissenschaften mit der Philosophie, als ihrer Wurzel, bloßgelegt. Die philosophische Wurzel des Gesamtgebietes der auf Mathematik begründeten Naturwissenschaft ist die Logik.

Nunmehr ist auch der Begriff der Geisteswissenschaften aus dem ihnen zugehörigen Wurzelgebiet der Philosophie zu ermitteln. Der französische Name dafür ist Weg weisend: die sciences morales werden hier von den sciences physiques unterschieden; damit aber ist der Hinweis auf die Moral gegeben; der Hinweis darauf, daß alle diese Wissenschaften, welche zum mindestens dem Umfange nach sich auf die Geschichte beziehen, ihre Einheit in der Moral zu suchen haben. Man müßte nun aber diese Einheit selbst wiederum in die Mannigfaltigkeit zurückstoßen, deren Vereinigung sie zu vollziehen hat, wenn man die Moral selbst auch nur als eine der historischen Disziplinen auffassen, und nicht vielmehr ihre Selbständigkeit und Eigenart innerhalb der Philosophie, innerhalb des Gesamtgebietes derselben, innerhalb des Systems der Philosophie allein suchen wollte.

Wenn nun aber so für das Gesamtgebiet der Geistes- oder Geschichtswissenschaften die methodische Einheit innerhalb der systematischen Philosophie zu suchen ist, so muß demgemäß die Ethik als das Analogon zur Logik anerkannt werden. Wie die Logik das Zentrum der auf Mathematik begründeten Naturwissenschaft ist, so ist die Ethik das Zentrum der Geschichtswissenschaft.

Damit aber erst klärt sich die Frage auf, ob die Wissen-

schaft der Religion gegenüber Richtung gebend und kontrollierend sein kann. Nicht die Wissenschaft schlechthin. Diese gibt es nicht. Und auch nicht eine der beiden Gattungen der Wissenschaft, geschweige eine der Arten unter den beiden Gattungen; sondern das philosophische Zentrum allein kann unter der Wissenschaft gemeint sein, welche der Religion entgegengestellt wird.

Wir gebrauchen daher besser zuvörderst anstatt des zweideutigen Ausdrucks der Wissenschaft den der Erkenntnis, der wenigstens unmittelbar von dem Inhalt auf die Methode zurückgeht. Und da die methodische Erkenntnis nach den beiden Richtungen des Zentrums der Logik und der Ethik hinlenkt, so haben wir mit der Ethik die Korrelation zur Religion aufzustellen. Um die Ethik handelt es sich, wenn die Unabhängigkeit der Religion gegenüber in Frage kommt. Und somit handelt es sich, wo immer in diesem methodischen Sinne des modernen Bewußtseins das Wesen der Religion zur Frage erhoben wird, eigentlich und ernsthaft nur um das Doppelwesen von Religion und Ethik, also um das Problem, welches das Verhältnis der Religion zur Ethik bildet.

Bevor wir demnach an den Versuch herantreten können, den Begriff der Religion zu bestimmen — aus ihm allein kann sich auch das sogenannte Wesen der Religion oder einer Religion nur ableiten lassen — müssen wir erst noch bei diesem Begriff der Ethik verweilen. Wir haben ihn auch als den methodisch einzigen Grund der Sittlichkeit zu erkennen.

Wir kommen hierbei auf eine andere Gegnerschaft zur Religion. Abgesehen von der Opposition, welche von der unklaren Vorstellung der Wissenschaft ausgeht, auf die wir noch genauer einzugehen haben werden, ist es auch die über die allgemeinen Kreise der Bildung hinaus herrschende Vorstellung vom Sittlichen, welche einen Gegensatz gegen die Religion bildet. Unverkennbar ist die gute Tendenz in diesem Widerstreit. Achten wir nun auf das positive Moment, welches der Zug zum Sittlichen dem religiösen Hange entgegenstellt, ohne noch weiter auf den eigenen Inhalt der Religion einzugehen. Das Sittliche betrifft die unmittelbaren Ver-

hältnisse der Menschen untereinander, und damit auch des Menschen zu sich selbst.

Es will scheinen, daß diese beiden Verhältnisse das Problem des Sittlichen erschöpfen, und damit das Problem des Menschen. Denn diese beiden Begriffe decken sich: der Mensch und das Sittliche. Die Religion aber hat noch andere Interessen. Darauf allein wollen wir jetzt sehen; nicht aber darauf, welchen Inhalt diese Interessen betreffen, geschweige welchen Wert sie haben. Gerade das lebendige, mächtige, ausschließliche Interesse für den Menschen und für die Menschen zeichnet die Sittlichkeit aus; und darin besteht das überragende Interesse, mit dem sie das moderne Bewußtsein beherrscht. Sittlich wollen die Menschen sein, aber nicht religiös. Dem Begriffe des Menschen und der Menschen wollen sie gerecht werden; darüber hinaus gibt es keine Sittlichkeit, mithin kein menschliches Interesse. So orientiert sich die moderne Ablehnung der Religion.

Bis dahin sind alle einig, welche von Religion nichts wissen wollen; bald aber muß eine Differenz entstehen. Der gebildete Mensch par excellence freilich bleibt bei diesem Punkte stehen; für ihn gibt es keinen andern Wegweiser noch Ratgeber als die Bildung, die ihm in breiten Strömen zufließt. Und gemäß dieser Bildung steigt kein Zweifel daran in ihm auf, ob der Begriff des Menschen und der Menschen ihm klar sei, und ob er ein zuverlässiges Wissen und Erkennen vom Sittlichen besitze.

Immer aber muß man bedenken, daß die Bildung sich nicht etwa mit der Ungelehrsamkeit deckt. Innerhalb der Fachgelehrsamkeit vielmehr nimmt man bis zu hohen Stufen der Intelligenz hinauf an den Vorurteilen der Bildung teil. Wo es sich um Philosophie handelt, da ist in den breitesten Schichten der gelehrten Forschung auf allen Gebieten derselben gleichsam eine Verschwörung vorhanden. Man muß es so ausdrücken, um die Gefahr erkennbar zu machen, welche darin für die wahre Kultur besteht. Wie der Mathematiker und der Naturforscher eine schädliche, zum mindesten eine entbehrliche Mitbewerbung in der Philosophie, insbesondere in der Logik argwöhnt, so der Historiker, der Jurist, der Politiker in der

Philosophie als Ethik. Sie unterstützen alle die Ansicht der Halbbildung, daß das Sittliche etwas Selbstverständliches sei, für dessen Verständnis und zumal bei dessen Behandlung daher die Philosophie nur vom Übel sei. Sie wird in diesem Sinne als Metaphysik gekennzeichnet. Damit weicht man der unliebsamen Konsequenz aus, die Philosophie überhaupt verabschieden zu müssen, die doch immer noch den Schimmer eines rationellen Ansehens hat. Nur die Metaphysik, die ja seit Kant gerichtet ist, trifft das Verdikt, mit welchem die Bildung sich der Schulphilosophie gegenüber selbständig und vorurteilsfrei macht.

So wird der Name und der Titel der Sittlichkeit in der allgemeinen Bildung des Zeitalters festgehalten; wie denn sogar eine Gesellschaft für ethische Kultur sich gebildet hat, über Europa und Amerika verbreitet, in dem ausgesprochenen Gegensatze, ebenso zur Philosophie als der wissenschaftlichen Ethik, wie zur Religion. Wir haben daher hier nicht weiter über diese interessante Abart des Gegensatzes zur Religion zu urteilen, da sie durch ihren Gegensatz zur systematischen Ethik im Zusammenhange unserer Gedanken abgeurteilt ist. Wer die philosophische Ethik verachtet, der tritt unrettbar unter den Spruch: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft". Die wissenschaftliche Vernunft allein kann für das Problem des Sittlichen einstehen; und nur die Ethik, die philosophische Ethik, vertritt in methodischer Rechtmäßigkeit für die Sittlichkeit die wissenschaftliche Vernunft.

Die Differenzen, auf die wir hinwiesen, konnten nicht ausbleiben; sie prägen sich jetzt mit erschreckender Deutlichkeit in der politischen Physiognomie des Zeitalters aus. Gegenüber der schöngeistigen Redseligkeit von der Einfachheit und Evidenz des Sittlichen, für die es nur der gegenseitigen Aussprache in Versammlungen, oder richtiger des hingebenden Anhörens von begeisterten Ansprachen bedarf, um alle Schwierigkeiten unter den Menschen auszugleichen, arbeitet die Politik unserer Tage mit offenem Visier, um das Geheimnis im Wesen des Menschen zu enthüllen, welches Hobbes durch den biblischen Ausdruck des Leviathan formuliert. Der Krieg aller gegen alle, das sei der

Sinn des Menschentums. Diesen Krieg soll der Staat nicht etwa schlichten und endigen; es gibt keinen Frieden für das Menschengeschlecht nach dieser Weltansicht; nur bändigen kann und soll der Staat das Ungetüm des politischen Menschen. Und dazu soll die Religion dem Staate Beistand leisten; den Beistand des Schergen zur Zähmung allenfalls der Menschenbestie. So verbinden sich bei Hobbes der Absolutismus des Staatsbegriffs mit dem der Religion. Der Materialismus ist hier das einheitliche, einigende Band, welches diese Weltansicht für die Natur und für die Sittlichkeit verbindet.

Wer hätte denken können, daß die große politische Partei, welche das soziale Problem in seiner Konsequenz innerhalb der jetzigen Weltlage durchkämpft, auf denselben Materialismus verfallen könnte? Aus dem Idealismus der deutschen Philosophie war dieses Programm und diese Partei entsprossen, aus Kant und Fichte; und selbst Hegel konnte dabei vermöge seiner Staatsidee den Nährvater bilden. Und dennoch ist heutzutage das Wort Sittlichkeit und der philosophische Begriff der Ethik in jenen Kreisen ebenso zum Spott geworden, wie jede Anspielung auf Religion. Es dürfte kein Symptom geben, welches die Verworrenheit des Zeitalters und seine Verlassenheit von ewigen historischen Leitbegriffen anschaulicher bloßstellte als diese beklagenswerte Tatsache. Der Materialismus der Geschichtsansicht ist der schroffste Widerspruch zu dem ethischen Idealismus, in welchem der Sozialismus ebenso begrifflich, wie historisch, seine Wurzel hat.

Wir betrachten jetzt aber diese traurige Verirrung nicht aus dem Gesichtspunkte der Politik, sondern allein aus dem unseres Themas, und da zeigt sich unwidersprechlich, daß das Sittliche keineswegs so selbstverständlich ist, wie es dafür von der Bildung nebst der sogenannten ethischen Kulturbildung ausgegeben wird. Es wird geleugnet; es wird für eine heuchlerische Illusion erklärt, mit der man nur die bestehenden Verhältnisse beschönigen wolle. Daher entsagt man dem Problem der Sittlichkeit und will sich allein auf das der materiellen Natur verlassen, das allein sich auch in der geschichtlichen Menschenwelt durchsetze und durchzuführen habe. Auch hier soll die Macht allein das Recht ausmachen.

Als Trotzdevise hat es sich jahrzehntelang verstehen lassen; allmählich aber ist die Parole allzu gefährlich und selbstverräterisch geworden. Kann etwa der Bildungsbegriff des Sittlichen dagegen aufkommen? Hat nicht etwa vielmehr er gerade an seinem Teile dazu mitgewirkt, daß eine solche Dreistigkeit der Kampfparole sich auftun und festlegen konnte? Der Materialismus der Geschichtsansicht stellt es für jedes politische Urteil außer Frage, daß der Begriff des Sittlichen der philosophischen Ethik angehört, und daß seine Geltung, sein Wert und sein Sinn in die äußerste Gefahr gerät, zu verschwinden, wenn die philosophische Ethik nicht als seine Hüterin, wenn sie nicht als die wissenschaftliche Instanz anerkannt wird, welche das Problem des Sittlichen für die menschliche Kultur zu verwalten und zu verantworten hat.

Es muß in das Sprachgefühl des gebildeten Menschen kommen, daß das Wort sittlich unsittlich gebraucht wird, wenn es nicht auf Grund seiner ethischen Bedeutung gedacht wird. Die Zweideutigkeiten liegen jetzt ja zutage, welche mit diesem Grundworte der menschlichen Kultur getrieben werden; es bedarf dazu nicht einmal der ästhetischen Nutzanwendung. Und es ist daher auch der Mißbrauch nicht nebensächlich, der in der Aneignung des griechischen Wortes zu erkennen ist, während bisher das lateinische Wort im Gebrauche war. Der Unterschied ist durchsichtig: das Moralische galt nicht nur als relativ, sondern auch ebensosehr als zufällig, wie als dehnsam. Man wollte sich den Anschein geben, daß man etwas Allgemeines und Ursprüngliches anerkenne; man wollte somit dem Apriorismus der Philosophie es gleichtun, und dennoch in schlichter Evidenz ihn übertreffen und entwerten. Der Verrat aber, der dabei begangen wurde, nämlich an der Wissenschaft, an der wissenschaftlichen Erkenntnis, an der Philosophie, über den war man sich nicht klar; wollte man sich nicht klar werden. Und doch mahnte das griechische Wort deutlich genug an Sokrates und Platon, an die methodischen Entdecker der Ethik, an die Begründer der Sittlichkeit. Sie haben in dem Begriffe des Menschen den Begriff der Sittlichkeit zur Entdeckung und zur Bestimmung gebracht. Das Wesen der Sittlichkeit, das ist das Wesen

des Menschen. Das Wesen des Menschen, das ist das Wesen der Sittlichkeit. Aber diese Identität konnten sie nur dadurch errichten, daß die Erkenntnis, die wissenschaftliche Erkenntnis das Bindeglied der Vernunft bildet für den Menschen und für die Sittlichkeit.

Ohne Erkenntnis kein Begriff des Menschen und kein Begriff der Sittlichkeit. Nicht Erleuchtung, nicht Phantasie, nicht Aufnahme und bloßes Lernen von anderen Quellen oder Geistern ist für die Erkenntnis möglich, und also auch nicht für die Sittlichkeit, und also auch nicht für den Begriff des Menschen. Erkenntnis ist Erkenntnis aus Voraussetzungen und Grundlagen, vor denen und an denen der Erkennende selbst Rechenschaft abzulegen hat für jeden Schritt seiner Erkenntnis.

Rechenschaft muß daher auch das oberste Anliegen derjenigen Erkenntnis sein, welche das Sittliche, welche den Begriff des Menschen betrifft. Ich habe es empfangen; es ist mir überliefert worden, das sind keine Mittel und Vermittelungen des Sittlichen. Nicht einmal darf ich sagen: ich habe es erkannt; sondern allein: ich habe es zu erkennen; denn es bleibt unaufhörlich mein größtes, nächstes, und allezeit schwerstes Problem. Und wie die Erkenntnis kein Ende hat, und auch nicht einmal einen unablösbaren Anfang, so muß die Rechenschaft stets von neuem anfangen und immer tiefere Grundlagen erspähen und versuchen, um neue Fundamente und neue Befestigungen für den Begriff des Sittlichen, für den Begriff des Menschen zu gewinnen. So fordert es der Begriff der Erkenntnis.

Haben wir nun so den Begriff der Sittlichkeit in dem der systematischen Ethik begründet, auf sie beschränkt, und in ihr beschlossen, so wenden wir uns nunmehr dem Problem der Religion zu. Eine große Strecke geht sie mit dem Sittlichen zusammen, und es könnte scheinen, als ob ihr Weg derselbe wäre, wie der der Sittlichkeit. Es könnte so scheinen, wenn nicht die Sittlichkeit als die ethische, als die philosophische Sittlichkeit jetzt streng und genau bestimmt wäre. Äußerlich, wenngleich mittelst eines wichtigen Begriffs, läßt

sich der Unterschied dahin bestimmen, daß die Religion auch von Gott handelt.

Man könnte nun zwar sagen, daß auch die Sittlichkeit dem Verhältnis zu Gott nicht entrückt sei; indessen, ohne noch auf genauere Unterschiede zu achten, wäre doch die Eigentümlichkeit der Religion in dem Begriffe Gottes schon dadurch begründet, daß die Religion die Urheberschaft für den Begriff Gottes beansprucht. Und wenngleich auch die natürliche Vernunft im Altertum schon den Begriff Gottes sich zusprach, so behauptet doch die Religion, das Wesen Gottes nicht auf den Begriff beschränken zu können, welchen die natürliche Religion von ihm darbietet, wie sehr die Religion andererseits es als einen Triumph anerkennt, daß selbst die natürliche Vernunft auf den Gottesbegriff geführt werde. Wie es nun aber in dem biblischen Worte heißt, daß die Wege Gottes nicht die Wege der Menschen sind, so dürfte es auch mit dem Gottesbegriffe bewandt sein, insofern er den Inhalt der Religion oder den der Sittlichkeit bildet; und es könnte sonach nicht nur äußerlich in diesem Begriffe der Unterschied zwischen Religion und Sittlichkeit bestimmbar scheinen. Die Innerlichkeit, als die Eigentlichkeit dieses Unterschiedes, werden wir später zu erwägen haben.

Jetzt gilt es wieder, des Unterschiedes eingedenk zu bleiben und seiner immer mehr innezuwerden. Keine These ist so gefährlich, so verhängnisvoll für die Wahrhaftigkeit der sittlichen Kultur, wie die Parole, die heute Lärm schlägt: daß es ohne Religion keine wahre Sittlichkeit gebe; daß der Gegensatz ein Wortstreit, ein Mißverständnis sei. Die wahre Religion suche und gewährleiste die wahre Sittlichkeit, und die wahre Sittlichkeit finde ihren natürlichen und notwendigen Abschluß und ihre eigene Lösung in der wahren Religion.

Indessen schon in dem Abschluß liegt ein Versteck: also nur den Schluß, das Ende, nicht aber den Anfang soll die Ethik in der Religion zu suchen haben. Wie kann sie aber einen Schluß finden auf einem Gebiete, das nicht ihr eigenes ist, auf dem eingestandener Weise nicht ihr Anfang entstanden ist? Müssen nicht Schluß und Anfang danach ungleichartig sein? Muß nicht daher umgekehrt geschlossen werden: wenn es richtig sein sollte, daß die Ethik Gott zu suchen habe, muß sie

ihn dann nicht selbst finden können, und nicht von der Religion zu empfangen haben, wenn anders die Religion ein methodisch anderes Gebiet ist als die philosophische Ethik?

Es zeigt sich also in jener Parole, welche auf Grund des Gottesbegriffes — denn ein anderer Inhalt kann doch nicht den Anlaß bilden — die Abhängigkeit der Ethik von der Religion behauptet, oder minder anstößig ausgedrückt, den innerlichen Zusammenhang beider hervorhebt, derselbe grundsätzliche und grundstürzende Irrtum, den wir bisher erwogen hatten: daß die Ethik als philosophische Ethik nicht zulänglich und nicht eigenartig sei. Es ist und bleibt die Verkennung des methodischen Eigenwertes der Philosophie, in welcher diese Illusion von der Abhängigkeit oder auch nur von dem Zusammenhange von Ethik und Religion beruht. Man kann daher bei dieser Parole von dem Verdacht einer instinktiven Feindschaft gegen die wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt Abstand nehmen; es genügt, die Einsichtslosigkeit gegenüber den methodischen Eigentümlichkeiten und den darin beruhenden Gerechtsamen der Philosophie zu erwägen.

Wenn sonach nicht einmal im Begriffe Gottes die Ethik von der Religion abhängig sein darf, um wieviel weniger dann in allen unzweifelhaft philosophischen Begriffen. In neuerer Zeit ist von einer populären Richtung innerhalb der philosophischen Literatur, welche mit allen den gefährlichen Zweideutigkeiten eines auf den Massengeist spekulierenden Journalismus behaftet ist, der kaum noch versteckte Vorstoß gegen die Selbständigkeit der Philosophie in der Parole gewagt worden, daß die Religion die Weltanschauung darzubieten habe. In unserem Zusammenhang ist eine sachlich eingehende Prüfung dieses Stichwortes nicht erforderlich; die Frage liegt tief unter unserem Niveau. Wenn mit einem Worte die Aufgabe der Philosophie bezeichnet werden soll, so müßte es das Wort Weltanschauung sein. Welt bedeutet nach altem, insbesondere auch deutschen Sprachgebrauche aus dem Zeitalter unserer Leibnizischen Aufklärung: die Doppelwelt der Natur und des Geistes. Und die An-

schauung dieser Doppelwelt vollzieht das System des philosophischen Idealismus.

Es gibt keinen gröberen Frevel gegen die systematische Philosophie, als die Weltanschauung ihren Befugnissen entziehen zu wollen. Es gibt aber auch, wenn man nur in logisch-wissenschaftlicher Hinsicht das Stichwort betrachtet, kein stärkeres Symptom der Oberflächlichkeit und des dreisten Eingeständnisses wissenschaftlicher Gewissenlosigkeit, als sie in dieser Offenheit sich in heutiger Zeit an das Tageslicht wagt. Denn in erster Linie ist doch hoffentlich die Welt die Natur, und die Anschauung die der Wissenschaft der Natur. Es darf aber keine Ethik ohne Logik geben, also ohne die Logik der mathematischen Naturwissenschaft. Jetzt soll es nun sogar der Religion überlassen werden, die Anschauung von der Naturwelt zu offenbaren. Oder könnte es andererseits in irgendeinem methodischen Sinne einen Weltbegriff der Geisteswelt geben, der sittlichen Welt, zu dessen Gestaltung und Bewährung nicht die volle Gewissenhaftigkeit der Naturerkenntnis die unbedingte Voraussetzung wäre?

So weit ist man heutzutage in Deutschland innerlichst von Kant abgefallen, daß die Unterscheidung der theoretischen und der praktischen Vernunft, und die unumgängliche Voraussetzung der ersteren für die letztere aus dem Herzen und Gewissen der Philosophierenden entschwinden konnte. Sie denken sich etwa dabei eine zeitliche Abfolge der Bücher, wie ja der Begriff der Metaphysik nach der Bücherreihe des Aristoteles auf diese äußerliche Weise entstanden ist: nach der Physik die Metaphysik. Nur kehren sie lieber ihrerseits die Ordnung um. Damit aber ist der tiefste Kultursinn des Protestantismus verleugnet; und all jenes Gerede von Kant, als Protestanten, ist in den Wind der Tagesmeinung zu deren Beifall gestreut.

Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Protestantismus besteht in der Ablösung der Religion von der Wissenschaft, der Wissenschaft von der Religion. Und der philosophische Ausdruck dieses Grundgedankens der Reformation, in welchem Kant mit Luther zusammenhängt, ist die Nachsetzung der Ethik nach der

Logik, als der Logik der mathematischen Naturwissenschaft. Das ist keine Hintansetzung der Ethik; sondern dadurch erst gewinnt die Ethik ihr Privilegium, als Primat der praktischen Vernunft. Denn erst wenn die Logik das Feld der wissenschaftlichen Erfahrung durchmessen hat, dann erst kann die Ethik ihr Gebäude der sittlichen Ideen nicht als Luftschloß zusammendichten, sondern auf und über und nichtsdestoweniger in der Natur die Geschichtswelt der Menschen fest und sicher errichten.

Jetzt konnte es nicht mehr Regel bleiben, daß ein Galilei vor der Kirche wegen seines astronomischen Weltgebäudes sich zu verantworten habe. Bei aller Anhänglichkeit der Engländer an den überkommenen Glauben kommt eine Abhängigkeit seines Weltsystems von einem biblischen Buchstaben Newton nicht in den Sinn. Die neue Weltanschauung hat diese Art von Religiosität hinweggefegt. Und so ist der gesamte Rationalismus der protestantischen Engländer bis zu der Mystik eines Berkeley hin gänzlich frei und erhaben über jenes Gefühl der Abhängigkeit, von welcher seine größere Tiefe und wissenschaftliche Schärfe einen Descartes dennoch nicht freizumachen vermochte. Auf dieser protestantischen Geistesgemeinschaft beruht die Sympathie Kants für die Engländer bis zu der Skepsis Humes hin.

Andere, tiefer gelegene Auffassungen wären zu berücksichtigen, wenn eine eingehende Charakteristik des geschichtlichen Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion hier unsere Aufgabe werden dürfte. Uns soll es vielmehr nur um die systematische Orientierung zu tun sein, und nur soweit die geschichtliche dazu erforderlich oder dienlich ist, muß sie insbesondere auch für unsere Zeitgeschichte berücksichtigt werden.

Zwei Ausdrücke treten dabei hervor, in deren Betrachtung wir die zureichende Kritik versuchen können: die Ausdrücke des Absoluten und des Universalen der Religion. Es kommt uns hier zuvörderst nicht darauf an, daß beide Ausdrücke auf das Christentum bezogen und beschränkt werden, wobei übrigens nur der Katholizismus ehrlich ist, der in beiderlei Hinsicht den Protestantismus vom Christentum ausschließt. Das Wort Christentum hat dagegen

8*

für den Protestanten nach der geschichtlichen Bedeutung des Protestantismus nur dann einen ehrlichen Sinn, wenn es den Katholizismus begrifflich ausschließt; wie derselbe denn auch oft und offen genug als Heidentum bezeichnet und fallen gelassen wird. Sucht man dagegen, wie es aus politisch-nationalen Rücksichten an Wendepunkten der Verirrung zu geschehen pflegt, eine Einheitlichkeit des Glaubens für die beiden feindlichen Bruderschaften festzuhalten, so verliert der Protestantismus seine weltgeschichtliche Bedeutung. Schon aus solcher Rücksicht haben wir die Behauptung eines absoluten Christentums nicht ernsthaft zu nehmen, und hier nicht eingehend zu würdigen.

Dagegen genügt es, beide Ausdrücke für den Begriff der Religion schlechthin genauer zu betrachten. Hierbei dürfte es sich empfehlen, an den Ausdruck des Universalen anzuknüpfen. Es handelt sich dabei keineswegs um den Universalismus der Weltreligion, der dem Christentum zugesprochen, in neuerer Zeit übrigens auch dem Prophetismus des Judentums zuerkannt wird. Nicht um die Herrschaft einer bestimmten Religion und deren Umfang soll es sich für uns dabei handeln; auch das Absolute soll eigentlich nicht die Alleinherrschaft bedeuten, sondern vielmehr die erschöpfende Erfüllung aller Bedingungen des Religionsbegriffes.

Beim Universalen nun aber handelt es sich nicht um die erschöpfende Definition des Religionsbegriffes, sondern vielmehr um die Zusammenfassung aller Anliegen und Richtungen des menschlichen Geistes. In diesem souveränen Sinne nimmt die universale Religion den ganzen Menschen in Anspruch, indem sie allein in der Umfassung und Zusammenschließung aller Bestrebungen des Geistes Einheit demselben zu geben habe. Welche hohe Aufgabe und Bedeutung wird damit der Religion zugewiesen! Wenn sie nur auch erfaßt werden kann; wenn sie vor allem an der rechten Stelle angebracht ist! Man sieht indessen sogleich, daß der Irrtum der Weltanschauung in minder anstößiger Form hier doch nur wiederholt wird. Zwar bleibt die wissenschaftliche Erkenntnis unangetastet, als Befugnis letztlich etwa der Logik; und es könnte auf jenem Standpunkt auch noch die

Selbständigkeit einer philosophischen Ethik zugestanden werden. Aber der Menschengeist strebt dennoch über die Einseitigkeiten dieser Richtungen, ihrer Rätsel und Lösungen offenbar, so meint man, hinaus.

Es genügt ferner nun auch nicht, dagegen auf die Kunst hinzuweisen, in der der Menschengeist über Wissenschaft und Sittlichkeit hinaus seine Herrschaft ausbreitet. Seit Schleiermacher pflegt man auf die intimsten und die engsten Regungen des menschlichen Gefühls sich für die Religion zu berufen, als hätten diese in jenen großen Gebieten des Kulturbewußtseins keine Heimstätte; der Subjektivismus des Gefühls, als des intimsten Zentrums des Menschenwesens, muß herhalten, um einen Mittelpunkt abzugeben für jene universale Richtung, die der Religion vorbehalten bleiben soll.

Im Grunde freilich lauert auf allen diesen Umwegen die alte Sphinx des Absoluten. Mit der Gefühlsenge des Subjektivismus verbindet sich hinterrücks die metaphysische Weite des Unendlichen. In der Logik findet man kein Genügen für dieses Absolute und Unendliche, und auch die Ethik bietet keine ausreichende Bürgschaft dafür. Das Absolute, als Substanz gedacht, bleibt für den modernen Menschen tunlichst im Hintergrunde. Soviel hat man den Worten nach doch von Kant gelernt, daß die absolute Substanz in die Rumpelkammer der alten Metaphysik gehört. Und wenn sie in der Romantik wieder auflebte, so vollzog sich dies unter dem Zwielicht der geschichtlichen Bewegung, welche die Substanz des Geistes, als logische Idee, als die Idee in der dialektischen Bewegung Hegels, in der Weltgeschichte des Geistes darstellt.

Es bleibt immerhin noch gefährlich genug, sich auf diese Art von Universalität und Absolutheit für die Religion zu verbürgen; denn es hängt ihr so der Schein des Pantheismus an, der nicht immer ein Glorienschein ist, und nicht durchaus ein Schein für diejenige Beglaubigung, welche wenn auch nicht in kirchlichem Sinne heutzutage, desto mehr aber in einem mehr oder weniger unbewußten national-kirchlichen Sinne angestrebt wird. Auf diese Universalität des Weltbewußtseins also, welche den innersten Gehalt der

philosophischen Romantik bildet, ist man heute in rationalistischen Kreisen nicht erpicht.

Man sucht etwas Anderes, etwas Engeres, um nicht zu sagen Flacheres; nicht das Universum will man dabei umspannen, sondern nur das Individuum. Der Anspruch aber geht darauf, daß durch die Religion und erst durch sie der Mensch zu einem Universum werde. Wenn nun dies nicht als pantheistische Zweideutigkeit gedacht wird, so kommt es darauf hinaus, daß ohne die Religion alle Bestrebungen des menschlichen Geistes zersplittert, also ziellos blieben, und daß erst die Religion sie zu vereinigen, einen Schwerpunkt ihnen zu geben, und somit dem sonst geteilten und gebrochenen Menschenwesen Universalität und Einheit und innerliche Zweckhaftigkeit zu stiften vermöge.

So wird eine neue Art von Selbständigkeit für die Religion zu begründen gesucht; nicht im Gegensatze zur Philosophie, doch aber immer so, daß dadurch erst die Philosophie ihre Harmonie erlange. Die Selbständigkeit der Philosophie wird damit verleugnet; und das ist es hauptsächlich, was alle kirchliche Theologie nur hören will, und womit sie sich zufrieden gibt: Selbständigkeit der Religion gegenüber der Wissenschaft und der Philosophie. Nicht Kampfstellung gegen beide, das ist nicht nach dem Geschmacke unserer Zeit, sondern Frieden; wenngleich nur scheinbarer, auf der Grundlage des Verlangens der Philosophie nach Religion; wie eingeschränkt und zugemessen immerhin dieses Verlangen formuliert werden mag; nur Anerkennung der Ebenbürtigkeit der Religion im Haushalt der menschlichen Erkenntnis, und im ewigen, geschichtlichen Fortbetriebe derselben, das ist es allein, worauf es der heutigen theologischen Religiosität ankommt. Darauf geht ihr Anspruch der Universalität und der Absolutheit, welche sie allein dem Menschengeiste zu verleihen haben will.

Man darf daher nicht fragen, wie sich dieser Absolutismus der Religion mit dem geschichtlichen Sinne und der geschichtlichen Schulung vereinbaren lasse, welche der heutige Mensch und insbesondere der Forscher als innersten Grundzug seines Wesens walten läßt. Denn es handelt sich nicht sowohl

um eine geschichtliche Ansicht von dem Abschluß des religiösen Prozesses in einer positiven Religion bei diesem Anspruche, als vielmehr um eine psychologische Ansicht, welche sich den Anschein einer systematischen gibt. Bevor wir aber und anstatt daß wir in eine Prüfung dieser psychologischen Ansicht von der Einheit des Menschen und dieser systematischen Ansicht von der Universalität seiner Bestrebungen und seiner Gefühle eintreten, wird es einfacher sein, die geschichtliche Betrachtung aufzunehmen und unbefangen zu fragen, wie die Religion entstanden sei.

Darauf gibt es nur eine Antwort, welche in allen religiösen Lagern, sofern sie wissenschaftlich in Betracht kommen, zugestanden wird: die Religion ist in ihren elementaren Motiven aus dem Mythos entstanden. Der Mythos aber bezieht sich zunächst zwar auf die Natur und auf die Veränderungen, die in der Natur vor sich gehen, auf ihr Verständnis und schon auf ihre Auffassung; aber das Interesse des mythischen Menschen geht über die Natur hinaus; wenigstens über die Natur, welche wir jetzt noch auch nur im allgemeinen Sinne als solche denken. Zu seiner Natur gehört die Seele, und zwar die der Tiere, der Bäume, der Himmelskörper nicht minder als die des Menschen. Und wie die Himmelskörper eine Seele haben, so sind diese Seelen noch unmittelbarer als die der Menschen, und sie kommen dem Werte der Seele noch näher als was sonst der Mensch ist.

Der Mythos hat es daher, weil mit der Seele in aller Natur, auch vorzugsweise mit den Göttern zu tun. Sie sind überall die Seelen, im Menschen, auf der Erde und über der Erde, in der Unterwelt und im Himmel. Seele und Gott gehören im Urbewußtsein des Menschen zusammen. Der Inhalt des Mythos ist daher im letzten Grunde die Gottheit und die Götterwelt. In ihr sind die Seelen einbegriffen.

Aus dem Mythos ist alle Kultur herausgewachsen; die Wissenschaft, die Sittlichkeit, die Poesie und alle Kunst. Die Kultur hat sich in allen ihren Urrichtungen aus dem Mythos heraus entwickelt; ist nun aber ihre Wurzel, der Mythos, erstorben, oder aber hat er sich in diesen Entwicklungen selbst dennoch forterhalten?

Unmittelbarer und augenscheinlicher ist das Element des Mythos bei der Religion als bei allen den anderen Richtungen der Kultur; denn hauptsächlich und vornehmlich will sie es ja mit der Gottheit zu tun haben. Ursprünglich ist es gar nicht ein Unterschied, geschweige ein Gegensatz zwischen Mensch und Gott, kaum ein Verhältnis überhaupt zwischen beiden, das den Anlaß und den Inhalt des Mythos bildete; denn der Mensch ist selbst ein Gott, wie der Gott nur eine Art von Mensch ist. Die Seele, die erste Abstraktion des Urmenschen, die Lebenseinheit, die sich seiner Phantasie enthüllt, läßt beide Arten von Wesen entstehen und hält sie in einer lebendigen Einheit zusammen. Ursprünglich ist es ebenso der Mensch wie der Gott, der in der Seele gedacht wird.

Allmählich aber entstehen eigene Richtungen, welche auf den Menschen allein gehen, und in welchen der Mensch als alleiniger Ausgangspunkt gilt; es entsteht die Kunst, welche die Gestalt des Menschen bildet, welche seine Gefühle entfaltet, ausspricht und darstellt; es entsteht der Trieb, für das Zusammenleben der Menschen in Staaten und Gemeinden zu sorgen, wobei die Kunst mithilft. Endlich wächst unter allen diesen Erweiterungen des persönlichen Gefühls auch der geistige Horizont, und es entsteht das Interesse an der Erkenntnis, an der Wissenschaft, und zwar ebenso wie an der Natur, so auch insbesondere an der des Menschen, und zwar nach allem Umfang seiner Interessen. Es entsteht sonach mit einem Worte die Kultur in allen ihren Richtungen. Was bleibt nun für den Mythos übrig, wenn anders er sich nicht in die Kultur einfügt, als ein fortwachsendes Moment in deren eigenartigen Richtungen; sondern immer nur die Wurzel derselben bedeuten, als diese Wurzel aber fortbestehen und fortwirken soll?

Die geschichtliche Antwort kann nur die sein: daß der Mythos, als solche selbständige Wurzel, nicht als ein Zweig und ein Motiv gedacht, in der Religion fortlebt.

Gegen die Sicherheit dieser Antwort kann nicht eingewendet werden, daß die Religion ja auch an allem Fortschritt der Kultur ihren eigenen Anteil habe, und einen unverächtlichen.

Denn das ist eben die Frage, ob dieser Anteil, wie bedeutsam er sein mag, ein eigentümlicher ist, oder ob er nicht vielmehr auf der Aneignung derjenigen eigentlichen Kulturmotive beruht, welche von der Religion sich unterscheiden und sich abscheiden.

Dem Bewußtsein des Mythos fehlt vor allem die Natur, insofern sie ein genaues Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis ist. Dieser Begriff der Natur beginnt erst mit der Wissenschaft, in Griechenland zugleich mit der Philosophie, seinen geschichtlichen Lauf.

Dem Bewußtsein des Mythos fehlt demgemäß auch der Begriff der Sittlichkeit, sofern diese es mit dem Menschen, als unterschieden von der Natur, zu tun haben will und haben muß. Wie sehr auch die Sittlichkeit sich bestreben oder sich anstellen mag, den Menschen in Einheit mit der Natur zu denken, so ist für den Kulturmenschen diese Einheit immer nur eine Abstraktion; sie tritt erst nachträglich ein, nachdem die Unterscheidung und der Gegensatz sich fühlbar gemacht. Mithin denkt auch die Sittlichkeit den Menschen auf sein Wesen isoliert, abgetrennt von der Natur und von den Seelen und Geistern, welche die Natur beleben und beseelen, also auch von den Göttern.

Sofern der Mythos in der Kultur fortzuleben vermag, ist es also das Wesen und Walten der Götter, das seinen eigenen, eigentümlich bleibenden Inhalt bildet.

Es kann nun die Frage entstehen: wie dennoch innerhalb der Kultur der Mythos sich zu erhalten vermochte? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen den Menschen und den Göttern, welches durch den Seelenbegriff lebendig erhalten wurde. Es ist das Ideal der Kultur, dieses Verhältnis zur Lösung zu bringen. Hat die Kultur aber ihr Ideal schon erreicht? Die Kultur ist entstanden, und hat eine große Entwicklung bereits vollzogen; aber sie hat bisher das Göttermotiv ebensowenig in dem Menschenwesen zur Auflösung gebracht, wie in dem Naturproblem. So möchte es zu verstehen sein, daß dieses Problem der Gottheit innerhalb der Kultur ein eigenes Arbeitsgebiet gewinnen und behaupten konnte. So möchte es aber auch zu verstehen sein, daß die

Religion zu einem selbständigen Faktor der Kultur geworden. So ist sie zu dem Schein einer ursprünglichen Richtung des Geistes, als eines Kulturbewußtseins, gekommen.

Die geschichtliche Betrachtung muß dagegen zum mindesten den Zweifel aufkommen lassen, ob diese Richtung, als Religion, eine ursprüngliche ist, oder ob sie vielmehr ursprünglich nur als Mythos ist, in dieser Art von Ursprünglichkeit freilich universal bliebe, aber nur insofern, als sie den Keim bildet, aus dem die universelle Entwicklung hervorgeht, die Entwicklung zur Universalität der Richtungen der Kultur. Und die philosophische Untersuchung hat diesen geschichtlichen Zweifel zur systematischen Kritik fortzubilden. Sie geht von der Tatsache und dem Plane des Systems der Philosophie aus; die Erkenntnis der Natur ist der Logik anheimgegeben, als der Logik der Naturwissenschaft; die Erkenntnis des Menschen fällt der Ethik zu, als der Logik der Geisteswissenschaften. Wenn wir in unserem Zusammenhange hier von der Kunst und demzufolge der Ästhetik absehen dürfen; ebenso aber auch von einer universalistischen Auffassung der Psychologie für die Einheit des Kulturbewußtseins: was bleibt dann noch für eine wahrhafte Richtung der Kultur übrig, sofern deren Wahrhaftigkeit und wissenschaftliche Reinheit in der Erzeugung und Bezeugung eines besonderen, eigentümlichen Inhalts der Kultur sich zu vollziehen hat?

Bleibt etwas anderes übrig als das Problem von den Göttern? Oder soll man etwa einfach fortfahren: das Problem von Gott? Handelt es sich dabei lediglich um den Unterschied von Mehrheit und Einheit? Es zeigt ein sehr oberflächliches Verständnis von der Bedeutung des Monotheismus, von seinem Begriffe und seiner spezifischen Differenz vom Polytheismus aller Art, wenn man in einem Atemzuge des Gedankens vermeint sagen zu dürfen: die Götter und Gott. Die tiefste Kluft, welche in der gesamten Kultur zu erspähen sein dürfte, trennt diese beiden Begriffe voneinander.

Wie wenig man in das Verständnis des eigentlichen Sinnes des Monotheismus eingedrungen ist, das hat sich jetzt bei dem wieder angefochtenen Prioritätsstreit zwischen

Israel und Babylon gezeigt. Mit einer nur durch den zeitgemäßen Judenhaß erklärlichen Naivetät gibt man sich den Anschein eines historischen Interesses, welches zu inaugurieren sei, während es seit langer Zeit schon bei keinem Kundigen gefehlt hat. Selbst innerhalb der griechischen Mythenwelt hat man bei Dichtern und Philosophen die Keime des Monotheismus anerkannt. Aber nicht um den Unterschied der Einheit von der Mehrheit handelt es sich, noch auch um den Unterschied, welchen etwa ein oberster Gott und ein höchster gegenüber dem Chorus der Götter bildet; denn der echte geschichtliche Geist müßte daraufhin weiter fragen: worauf beruht denn aber dieser Unterschied der Einheit von der Mehrheit und von der Überordnung, wenn anders er nicht bloß der Gewohnheit des Zählens und des Ordnens entsprungen ist; wenn anders er in dem Begriffe der Gottheit einen sachlichen Unterschied bedeutet? Wenn aber die Frage so nicht gestellt wird, so wird sie nicht in wahrhaft geschichtlichem Geiste, sondern nur in schablonenhafter Entwicklungstechnik auf den Ursprung des Monotheismus gerichtet.

Die Propheten Israels haben dem Gedanken von der Einheit Gottes die Eigenart begründet. Daher dürfen sie im begrifflichen Sinne als die Urheber des Monotheismus bezeichnet werden. Sicherlich muß auch für sie eine Entwicklung angenommen werden, nicht nur für ihre Reihenfolge, sondern auch eine Vorstufe, von der aus sie selbst sich erheben konnten. Und vielleicht ist diese gerade in einer Entartung des Opfergedankens zu erkennen. Wir wissen heute, daß das Opfer ursprünglich ein Festmahl war, in dem der Mensch, die Sippe, der Stamm einen friedlichen Bund mit seinen Göttern schloß. Es trat aber eine Epoche ein, in welcher der Vertrag mit den Göttern nicht so einfach und verläßlich erschien, in der der Zorn und der Neid der Götter das zweifelnde Gemüt zu einer heftigen Erschütterung brachte, so daß die blutigen Gaben nicht mehr im Fleisch der Tiere zur Götterspeise gewählt wurden, sondern Menschenopfer erlesener erschienen; in der überhaupt das Opfer nicht mehr als die zuverlässige Gabe betrachtet wurde, die Gunst der Götter zu erwerben, sondern als der zaghafte Versuch, ihre Rache zu

versöhnen. Immerhin zeigt sich in dieser unschmeichelhaften Vorstellung von den Göttern doch das auftauchende Gefühl für einen Mangel, ein Unrecht im eigenen Wesen und Verhalten, für das die Rache gefürchtet wurde. Diese selbst ist daher schon eine Korrektur des ursprünglichen Neides der Götter.

Man darf daher vielleicht annehmen, daß an diese Stufe des mythischen Bewußtseins der erste Prophet, von dem Schriftliches vorliegt, angeknüpft habe. Die Angst des Bewußtseins bildet die Vorbereitung für seine Predigt. Aber während die Menschen seiner Zeit immer nur auf ihren Stammgott den Blick richten, so will Amos sie von dem Hinblick auf diesen ihren Gott abwendig machen. Das ist nicht etwa eine Paradoxie; darauf kam es von vornherein an, und dabei muß es für alle Folgezeit bleiben.

Nicht darf der Blick auf die Linie geheftet bleiben, deren einen Grenzpunkt das Ich und den andern der Gott bildet; sondern ein anderes, ein ganz anderes Verhältnis muß in die Blicklinie eintreten: das Verhältnis des Ich zum Mitmenschen. Diese andere Richtung führt der Prophet in das Bewußtsein des Menschen ein. Dieser Ausdruck ist freilich ungenau: der Prophet bringt das Verhältnis des Ich zum Mitmenschen nicht zur Herrschaft im Bewußtsein seines Zeitalters; aber er gewöhnt in seiner ewigen literarischen Wirksamkeit die Menschen daran, diese Richtung auf das Verhältnis der Menschen zueinander einzuschlagen, wofern sie den Weg zu Gott suchen wollen. Nicht von Gott rückwärts zu den Menschen, sondern von den Menschen aufwärts zu Gott.

Micha hat es in dem Ausspruch, der zwar viel zitiert wird, aber nicht tief genug verstanden werden kann, präzis formuliert, worin der Unterschied des neuen Gottes von den alten Göttern besteht: „Er hat dir verkündet, o Mensch, was gut ist.“ Nicht darein setzt der Prophet die Offenbarung seines Gottes, daß dieser sein göttliches Wesen dem Menschen kundgetan hätte; das ist nicht der Sinn, noch der Inhalt der göttlichen Botschaft; in seinem eigenen Wesen liegt nicht die Bedeutung Gottes für den Men-

schen. Was gut sei, das hat Gott kundzutun, und das hat er kundgetan. Wenn es sich aber um das Gute handelt, so handelt es sich nicht um Gott, außer sofern es von ihm ausgeht, von ihm kundgetan wird. Bei dem Guten handelt es sich um den Menschen. Daher ist diese Apostrophe: „o Mensch" hier so innerlich bedeutsam. Wo das Gute kundgetan wird, da wird der Mensch angesprochen. Und das allein erscheint jetzt als die Aufgabe Gottes: den Menschen anzusprechen, und was gut sei, ihm zu künden.

Wo in aller Welt fände sich in den Mythen ein solcher Satz: die Götter oder einer derselben künden den Menschen, was gut sei? Glück oder Unglück, Sieg oder Untergang verkünden sie, oder lassen es verkündigen; das Gute aber haben die griechischen Philosophen nicht in Delphi sich offenbaren lassen; diesen Begriff haben sie erdacht, und darin besteht ihre Philosophie. Wie aber die Philosophen den Begriff des Guten erdacht haben, so die Propheten den Gedanken des Guten. Zwischen Begriff und Gedanke oder „Gesicht" besteht ein Unterschied; aber gemeinsam ist beiden ihre Ursprünglichkeit: daß sie, die einen ihren Begriff, die anderen ihren Gedanken, auch in der Form des Gesichts, dem Mythos nicht entnommen haben wollen. Der Mythos ist festgebannt auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott; der prophetische Gedanke Gottes entsteht auf Grund des Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch. Von dieser Stufenleiter erst erhebt sich die Beziehung auf Gott.

Nun entsteht aber innerhalb der Kultur eine schwierige Kollision. Denn dieses Verhältnis von Mensch und Mensch in seiner Ausschließlichkeit und Zulänglichkeit ist es, was die gebildete Menschheit sich gewöhnt hat, Sittlichkeit zu nennen. Wie sehr immer die Religion der Sittlichkeit den Rang streitig machen mochte, wie eifrig sie darauf bestand, keine Sittlichkeit außerhalb ihres eigenen Gebietes außer durch sie selbst als möglich anzuerkennen, so ist es doch aus der Schule der griechischen Philosophie her in das Bewußtsein der Menschen übergegangen, daß die Sittlichkeit in erster Linie die Verhältnisse unter den Menschen zu bedeuten und

zu verwalten habe. Die Götter bleiben darum nicht außer allem Betracht, aber sie kommen hinterher. Bei den Propheten vollzog sich, fügte sich eine andere Ordnung der Gedanken. Sie hatten zu allererst das Interesse der Menschen abzulenken von der Sorge um die Götter; sie hatten auf die Menschen selbst die Einkehr zu lehren. Indem sie dadurch aber von dem Grundgedanken der Sittlichkeit ergriffen waren, von dem Gedanken des *Guten*, der unter den Menschen aufzurichten sei, *so kamen sie auf die Entdeckung vom eigentlichen Sinn des einzigen Gottes.* Das Gute zu stiften, das ist nicht die Sache der Götter; dazu bedarf es einer neuen Gottheit, einer neuen Art von Gott; *diese neue Art bedeutet die Einheit Gottes.*

Wir brauchen jetzt nicht sogleich auf das *Verhältnis dieser Einheit Gottes zur Einheit im Menschen und unter den Menschen* einzugehen. Das sind Folgerungen, die sich jedermann unmittelbar ergeben: daß so aus der Einheit Gottes erstlich die *Einheit im Wesen des Menschen und sodann die Einheit des Menschengeschlechts* sich herausgebildet hat. Besonders was den letzteren Punkt betrifft, so ist es der *Bibelkritik der evangelischen Kathedertheologie* nicht innig genug zu danken, daß sie diesen Zusammenhang zwischen der Einheit Gottes und der Einheit des Menschengeschlechts von neuem nachgewiesen und anerkannt, und somit das blöde Vorurteil von dem Partikularismus des Judentums und von seinem Nationalgotte zurückgewiesen hat.

Damit ist jedoch nur die erste Stufe zu einem echten Verständnis des Judentums beschritten. Die nächste Folge muß die Frage betreffen, die wir an diesem Punkte erörtern. Wir sahen bisher, daß der Gedanke des einzigen Gottes in dem Gedanken der Sittlichkeit, in dem Gedanken des Guten zur Entdeckung kam. *Damit ist die Religion entstanden; die Religion im Unterschiede vom Mythos.*

Was ist sonach der Unterschied zwischen Religion und Mythos? Wir brauchen uns jetzt nicht auf die Betrachtung des Unterschiedes einzulassen, der zwischen Mythos, Sage und Poesie besteht. Die Poesie insbesondere ge-

hört schon der Kultur an; den Mythos dagegen betrachten wir seinem psychologischen Wesen nach stets als ein Urelement, also als ein Vorelement der Kultur; wie sehr dieses immer in die Kultur selbst noch hineinwachsen mag. Auch zwischen dem Mythos und der Religion interessiert uns hier kein psychologischer Unterschied, sondern allein der sachliche. Die Religion will der Kultur angehören; der Mythos liegt vor der Kultur; was bleibt für den Unterschied zwischen der Religion und dem Mythos sonach übrig? Der Unterschied im Begriffe Gottes allein macht diesen Unterschied aus. Der Unterschied aber zwischen dem einzigen Gotte und den vielen Göttern liegt im Gedanken der Sittlichkeit. Der einzige Gott hat die Aufgabe der Sittlichkeit. Darin liegt die Ursprünglichkeit, die Eigenart des neuen, des einzigen Gottes, daß er hervorgeht aus dem Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, hervorgeht aus dem Gedanken der Sittlichkeit.

Jetzt begreifen wir die Spannung, die innerhalb der Kultur zwischen Religion und Sittlichkeit entstehen konnte, entstehen mußte. Wie der Gedanke des Guten mit dem prophetischen Gotte entstand, so entstand er auch im Sokratischen Begriffe des Guten, in Platons „Idee des Guten". Und wenn wir oben sagten, daß für Sokrates und Platon die Götter hinterher kamen, so ist es vielleicht buchstäblicher zu verstehen, als der lokale Ausdruck es erscheinen läßt. Es ist eine recht müßige Frage, die althergebrachte über das Verhältnis der Platonischen Idee des Guten zu Gott; zu welchem Gotte: zu Zeus oder zu Apollon? um nicht gar etwa auf Dionysos zu raten.

Hier kommt es auf den Begriff an, auf die Erkenntnis; demgemäß aber auf den Zusammenhang der Idee des Guten mit den mathematischen Naturideen; also auf den Erkenntniswert der Idee auch für das Problem des Guten. Bei den Propheten hingegen schürt nicht der Trieb begrifflicher, wissenschaftlicher Erkenntnis; die wissenschaftliche Forschung liegt jenseits ihres Horizontes; sondern wie Dichter, wie Seher, die aus dem Opferwesen emportauchen, weissagen sie von dem Guten, das der einzige Gott den Menschen kündet. Diese Kunde ist nicht Wissenschaft, nicht Er-

kenntnis; denn sie wird nicht durch eine wie immer elementare methodische Forschung gewonnen; sie prägt sich daher auch nicht in Begriffen aus; sie bleibt ein Mischgebild des Denkens und des Dichtens. Das *Lehrgedicht* etwa gibt ihr ein ästhetisches Bürgerrecht.

Der prophetische Gedanke des Guten ist nicht und will nicht sein ein Begriff der Erkenntnis; mithin nicht ein Erzeugnis, ein Ergebnis der Erkenntnis, eines Denkens, welches von *Grundlagen* ausgeht und in regelrechten *Folgerungen* fortschreitet, sondern wie aus einem Geheimnis heraus entspringt er. Der Prophet sucht zwar nach einer gewissen Klarheit darüber, wie er zu seiner Botschaft Gottes komme; aber es ist charakteristisch, daß es immer nur der *sittliche* Weg ist, auf den auch dabei seine Wißbegier gerät. Daher ist der Ausdruck „*Last*" so tief bezeichnend. Seine Botschaft fühlt er nicht als eine Befreiung seines Geistes, als eine Entfaltung, geschweige als eine Erhöhung seines *Selbstbewußtseins*; und auch nicht einmal als eine Befreiung seines Gefühls von der Last, die auf ihn drückt; sondern sie *bleibt* die Last, die auf ihn gelegt ist; der er sich nicht entledigt, indem er sie kundtut. Doch, wie bedeutsam hier immer die Unterschiede von allem sonstigen geistigen Schaffen sich noch ausdeuten lassen mögen, *auf den Unterschied von der Erkenntnis kommt es letztlich an*. Wenn nun in dieser prophetischen Sittlichkeit mit dem wahrhaft einzigen Gotte die Religion entstanden ist, so *steht sie im Unterschiede von der Erkenntnis der Wissenschaft*. Und wenn in dieser prophetischen Religion des einzigen Gottes der Gedanke der Sittlichkeit entstanden ist, so *steht diese Sittlichkeit in Differenz mit der Sittlichkeit der Erkenntnis*, mit der Sittlichkeit der griechischen Philosophie.

Dieser Unterschied muß fest und sicher eingehalten werden; ohne ihn gibt es keine Klarheit und keine Ehrlichkeit. Die Sittlichkeit der geistigen Kultur der Menschheit ist nicht auf dem Standpunkte der prophetischen Religion stehen geblieben; wie sehr wir sehen werden, daß sie *inhaltlich* einen Vorzug vor allen sittlichen Ideen der Kultur behauptet. Die Sittlichkeit ist im Gange der wissenschaftlichen Kultur und der geistigen Kultur überhaupt die Wege des *Griechentums*

gegangen, sie ist Erkenntnis geworden und hat sich auf diesem Wege in Gegensatz und Widerspruch zur Religion mit deren Sittlichkeit gesetzt. Wir dürfen daher der Frage nicht ausweichen: worin unterscheidet sich die Religion mit ihrer Sittlichkeit von der Sittlichkeit der Philosophie? Worin liegt der Unterschied zwischen Religion und Ethik?

Es muß seltsam erscheinen, wenn wir in den Begriff Gottes selbst diesen Unterschied setzen; seltsam aus beiden Gesichtspunkten: aus dem der Ethik wie aus dem der Religion. Denn schon beim Ursprunge der griechischen Ethik verkannten wir nicht, daß die Götter nicht geleugnet wurden. Und den Gott der Propheten sahen wir grundsätzlich als den Gott der Sittlichkeit erstehen. Und dennoch soll im Begriffe Gottes der Unterschied zwischen Religion und Sittlichkeit, zwischen Religion und Ethik bestehen? Wir dürfen uns dennoch von dieser scharfen Grenze nicht ablenken lassen.

In keinem Zeitalter ist es von dem einigermaßen Unbefangenen verkannt und verheimlicht worden, daß der Religion, auch der höchsten, die man als solche annimmt, mythische Elemente beigemischt geblieben seien; auch im Christentum gesteht man das Fortwirken heidnischer Elemente zu. Man sollte aber fragen, wie dies möglich sei. Man sollte sich nicht mit der wohlfeilen Historik befriedigen, daß in allen geschichtlichen Bildungen ein Kampf gegensätzlicher Motive sich vollziehe. Jedenfalls müßte man darauf denken, das geschichtliche Wesen einer so reifen Kulturgestalt, welche das Christentum ist, tiefer ergründen zu können, wenn man die Frage auf diesen Quell ihrer Lebensimpulse richtet.

Auch wir meinen nun nicht, wenn wir auf einen genaueren Unterschied zwischen Religion und Mythos dringen, als derselbe bisher angenommen wird, damit die eine Religion als mit dem Mythos behaftet, eine andere hingegen von ihm gänzlich befreit zu erkennen; sondern wir räumen bereitwillig ein, daß in allen Erscheinungsformen der positiven Religion Mythos sich forterhalten hat. Nichtsdestoweniger aber machen wir den Versuch, den Unterschied zwischen Judentum und Christentum mit Rücksicht auf die Beimischung des Mythos in dem Gottesbegriffe zu bestimmen; und darauf auch denjenigen Unterschied zwischen Judentum und

Christentum zu präzisieren, der, wie in bezug auf den Begriff der Religion, demgemäß auch in bezug auf den Ausbau der Ethik zwischen beiden besteht.

Bevor wir der Sache nähertreten, seien Vorurteile abgewiesen. Wir gehen nicht etwa von dem Gedanken aus, daß in der Trinität ein abgeschwächter Monotheismus, also eine Forterhaltung des Polytheismus vorliege. Denn uns könnte für diese Frage nur interessieren, ob das Problem der Sittlichkeit durch die Trinität verkümmert würde.

Auch von dem Gedanken werden wir nicht geleitet, daß durch die zwei Naturen in der Gottheit das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, entgegen dem prophetischen Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, stabiliert sei. Denn wir haben vor allem es anzuerkennen und durchzudenken, daß dadurch nur unmittelbarer, und zwar zugleich im Sinne der griechischen Ethik, das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, weil im Menschen selbst, und weil dieser zugleich Gott sei, um so zuverlässiger begründet und festgestellt werden soll. Alle diese Erwägungen müssen jetzt zurücktreten.

Noch ein anderes Vorurteil muß aus dem Wege geräumt werden. Wir gehen darauf aus, ein Vorwalten des Mythos in der christlichen Gottesidee zu betrachten. Das scheint eine Schmähung zu sein. Der Schein fällt jedoch jenseits historischer wie philosophischer Untersuchung. Die fortgeschrittene Einsicht würdigt jetzt das Wesen des Mythos besser. Er gilt jetzt nicht mehr lediglich als ein Vorelement, sondern durchaus als ein Urelement der Kultur. Und in vieler Hinsicht scheint die Kultur fortdauernd dieser mythischen Urkraft zu bedürfen. Wir brauchen hierfür nur an die Kunst zu denken, und zwar an alle Arten derselben, und nicht in letzter Stelle an die Poesie. Ja, selbst für eine ethische Fortbildung des religiösen Problems jenseits der Grenzen der Religion könnte es beinahe fraglich werden, ob man des mythischen Urmotivs für die Realität eines Gottes gänzlich und bis auf den letzten Rest entraten kann. Schon aus solchen Seitenblicken ergibt sich, daß uns die Absicht fernliegen muß, eine Religion verdächtigen und in ihrem Werte schmälern zu wollen, wenn

wir die Präponderanz des Mythos in ihr fixieren zu müssen glauben. Vielmehr wird damit auch ein geschichtlicher Ruhm zuerkannt.

Man muß vor allem hierbei auch bedenken, daß das Christentum aus einer *Verbindung von Judentum und Griechentum* nicht nur in dem Sinne hervorgegangen ist, daß diese Verbindung die von Monotheismus und Polytheismus bedeutet; sondern daß sie zugleich auch die Verbindung von *Religion und griechischer Philosophie* ausmacht. Das christliche Dogma, auch insofern es in dem Mythos wurzelt, ist durch die Dialektik der griechischen Philosophie hindurchgegangen, und sein *Mythos ist als Philosophem zum Dogma umgeschmolzen worden.* Darauf begründet sich, darin wurzelt die geschichtliche Kraft des Christentums, seine Urkraft und auch die Fortdauer seines geschichtlichen Vermögens. Es hat in seinem Ursprung die philosophischen Motive der griechischen Erkenntnis in sich aufgenommen, mit seinen religiösen Motiven verknüpft, *und wegen dieser Verknüpfung eben der mythischen Motive sich nicht erwehren können.*

Liegt doch auch die Vorstufe des Christentums *innerhalb des griechischen Judentums* schon auf dieser Verbindungslinie zwischen dem prophetischen Judentum und dem philosophischen Judentum, dem griechischen. Der *Logos des Juden Philo* ist in dieser Richtung entstanden; die größte Ablenkung, welche im Horizonte des Prophetismus denkbar ist: *die Frage nach einem Mittler zwischen Gott und Mensch.* Eine Profanierung der Transzendenz Gottes, wie sie innerhalb des prophetischen Monotheismus nicht schroffer erdacht werden kann. Ein Gott, der nur von außen stieße, nicht im innersten die Welt, die Menschenwelt bewegte; ein Gott, der nicht *aus seinem Wesen heraus den Menschen angeht!* Der Gott, der das Gute dem Menschen kündet, er bringt es ihm auch selbst, er leistet es ihm, wie er es ihm gewährleistet. Und dennoch hat auch das ägyptische Judentum der späteren Zeit dieser Versuchung des Griechentums nicht widerstehen können, sich nicht entziehen wollen. Mit dem Griechentum hat sich der Mythos wieder in die Religion eingeschlichen, in der Kultur selbst sich wieder leben-

dig gemacht. Und so hat er sich im Christentum als Weltmacht ausgebreitet.

Das Judentum hat nicht nur einmal durch Philo den Einfluß des griechischen Geistes erfahren; auch im Mittelalter, als der Neuplatonismus wiedererweckt wurde, ist es besonders Salomo ibn Gabirol, der, ohne Bibel und Talmud zu zitieren, in seinem arabisch geschriebenen Werke Fons vitae den Spinozismus vor Spinoza begründete, indem er die Einheit Gottes als die Einheit der Substanz, auch als Materie, durchzuführen wagte. Es ist begreiflich, daß auch das philosophische Judentum sich von diesem Werke abwandte, obwohl sein Verfasser wegen der Fülle und der Innigkeit seiner synagogalen Poesien ein großes Ansehen genoß und behielt. Und es ist ebenso auch die historische Kuriosität verständlich, daß dieser jüdische Dichter-Philosoph unter seinem arabischen Autornamen Avicebron vom Anfang des 16. Jahrhunderts ab als Jude verschwinden, und bis zur Wiederentdeckung durch Salomon Munk als Muhammedaner gelten konnte. Obwohl der Monotheismus dem Zauber des Pantheismus auch im Judentum nicht immer und keineswegs grundsätzlich Widerstand leisten konnte, so läßt sich doch eine peinliche Bedachtsamkeit dieser Verlockung gegenüber in seiner inneren Geschichte erkennen. Das Christentum dagegen hat gerade in den Epochen seiner Vertiefung bis auf den jungen Luther hin aus diesen Motiven geschürft und neues Leben erweckt. Dies muß einen inneren Grund in dem spezifischen Begriffe dieser Religion haben.

Wenn wir diesem Begriffe nun auf den Grund kommen wollen, so ist es zweckmäßig, noch eine andere Tatsache in der Geschichte des philosophischen Judentums zu beachten. Im Zusammenhange mit der Philosophie des Islam wird die Lehre von den Attributen Gottes zum Grundproblem der religiösen Spekulation. Da ist es nun charakteristisch, daß alle namhaften Juden gegen die Attribute Gottes eintreten; und diese Richtung wird in Maimunis Führer der Verirrten (More Nebochim), dem klassischen Hauptwerk der jüdischen Religionsphilosophie, zur Vollendung gebracht. Das Nichtwissen der Attribute bedeutet das Nichtwissen des Wesens Gottes.

Man könnte zuerst versucht werden zu fragen: was für eine Religion soll das sein, in welcher das Nichtwissen von Gottes Wesen zum Fundament wird? Es ist jedoch noch dringlicher die andere Frage: was für eine Philosophie mag das sein, in welcher das N i c h t w i s s e n zum Interesse und Inhalt der E r k e n n t n i s wird?

Man kann nun aber an einem interessanten, wichtigen historischen Punkte die Bedeutung dieser Frage abschätzen. N i c o l a u s v o n C u e s bezieht sich auf M a i m o n i d e s in bezug auf diese Theorie des Nichtwissens der Attribute. Er aber benutzt dieselbe für seine d o c t a i g n o r a n t i a, mit der er in moderner Originalität die Erkenntnis auf neuen Grundlagen aufbaut. Dieses Interesse leitet jedoch keineswegs die Theorie der arabischen Juden. Sie wollen nicht, wie Cusa, mittelst einer Skepsis eine Grundlegung der Erkenntnis beginnen, sondern ihnen handelt es sich vornehmlich um die S i c h e r s t e l l u n g d e r G o t t e s i d e e gegenüber dem Unglauben, wie nicht minder gegenüber den falschen Glaubensarten. Und nun wird es entscheidend für das Wesen des jüdischen Monotheismus: was diese Dogmatiker des Judentums als Inhalt der Gotteserkenntnis ausschließlich bestehen lassen.

Wenn wir bisher sagten, daß jene Philosophen der Synagoge die Attribute Gottes bestreiten, so war dies ungenau: s i e b e s t r e i t e n n u r d i e j e n i g e n A t t r i b u t e d e s g ö t t l i c h e n W e s e n s, w e l c h e n i c h t u n m i t t e l b a r a l s M u s t e r b e g r i f f e d e r m e n s c h l i c h e n H a n d l u n g e n d i e n e n k ö n n e n. Sie beschränken die Erkenntnis auf die Erkenntnis der „A t t r i b u t e d e r H a n d l u n g". Nur diejenigen Attribute Gottes sollen Gegenstand der menschlichen, der religiösen Erkenntnis sein dürfen, welche das Wesen Gottes als das U r b i l d d e r S i t t l i c h k e i t bestimmen. A u ß e r h a l b d i e s e s I n t e r e s s e s a n d e r S i t t l i c h k e i t i s t d a s W e s e n G o t t e s u n e r f o r s c h l i c h, d. h. n i c h t G e g e n s t a n d d e s p h i l o s o p h i s c h e n I n t e r e s s e s u n d e b e n s o w e n i g d e s r e l i g i ö s e n G l a u b e n s.

Diese Position der jüdischen Dogmatik, welche durch die ganze Reihe dieser Klassiker hindurch behauptet wird, ist eine folgerichtige Fortführung der ursprünglichen Bedeutung des prophetischen Monotheismus. Gott hat sein Wesen ausschließ-

lich in der Sittlichkeit. Er ist das Vorbild und das Urbild der Sittlichkeit, welche die Menschen in ihren Handlungen kraft ihrer Freiheit zu betätigen haben. Der Mensch selbst ist Herr seiner Sittlichkeit; er hat sie zu vollziehen, und daher auch zu verantworten. Gott kann ihm dabei beistehen; doch das ist schon ein Ausdruck, der an der Grenze der Popularität liegt. Genauer ist das Wort des *Talmuds*: daß die Gottesfurcht *außerhalb* der Sphäre der göttlichen Allmacht liegt. *Nur als Ideal der menschlichen Handlung darf das Wesen Gottes gedacht werden.* Nur diejenigen Attribute, in denen die *Tugenden* bezeichnet werden, dürfen als Attribute Gottes den Gegenstand der religiösen Erkenntnis Gottes bilden.

Die entscheidende Bedeutung, welche in dieser Grundrichtung des jüdischen Denkens für den Begriff des Judentums sich darstellt, ist dahin zu formulieren: daß dadurch *der Mythos aus der Religion des Judentums ausgeschieden wurde.*

Wir erkannten den tieferen Begriff des Mythos darin, daß er ein *unmittelbares Verhältnis zwischen Mensch und Gott* aufstellt und festhält. Wir erkannten weiter, daß die Propheten zur Entdeckung von der Bedeutung des einzigen Gottes dadurch gelangten, daß sie dieses direkte Verhältnis bekämpften, dagegen den Blick des Menschen auf seinen Nebenmenschen lenkten. Gott trat zurück; aber je inniger das Interesse am Mitmenschen wurde, und je dringlicher die Sorge wurde um den Ausbau und die Reinhaltung dieses *Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch*, desto freier, tiefer, heller wurde der Ausblick auf jenen Gott im Hintergrunde alles Bewußtseins. Dieses spezifische Merkmal, welches die Religion vom Mythos unterscheidet, hat sich im Judentum erhalten; denn es war der Grundbegriff der Einheit Gottes, welcher dieses Fundament in Kraft erhielt. Der jüdische Monotheismus wäre zugrunde gegangen, wenn dieses Motiv, dem es seinen Ursprung verdankt, hätte erschüttert werden können.

Das Wesen Gottes ist und bleibt das Wesen der menschlichen Sittlichkeit. Und dieses Wesen der menschlichen Sittlichkeit hat die strenge Bedeutung: *daß der Mensch seine Sittlichkeit selbst sich zu er-*

schaffen, zu erbauen, zu erhalten, und daher auch zu verantworten habe. Sie kann nicht von dem Wesen Gottes auf das Wesen des Menschen überfließen. Wie kosmisch, so wird auch ethisch jede Art der Emanation verpönt. Gott bedeutet nicht die Kraft, aus welcher der Mensch seine Sittlichkeit schöpfen kann, sondern lediglich das Musterbild, die Vorzeichnung, nach welcher er seine Handlungen einzurichten hat.

In diesem Sinne der Vorzeichnung ist auch die Vorschrift, der sogenannte Befehl zu verstehen; wenn anders er nicht einen plumpen Widerspruch gegen die Freiheit des Menschen bilden soll. Der Befehl, das Gesetz ist nur ein anderer Ausdruck für dieses Wesen Gottes, als das Urbild und Vorbild der menschlichen Sittlichkeit. Was Gottes Wesen sonst ausmachen mag, das kann ich nicht wissen; das will ich nicht wissen. Es entzieht sich meiner Fähigkeit, und ebensosehr meinem religiösen Interesse. Es gilt dafür das Wort Hiobs: „die Tiefe Gottes wolltest du erreichen?“ So erschöpft sich der jüdische Gottesbegriff in der ethischen Bedeutung der Gottesidee.

* *
*

Auf dieser Einschränkung beruht die Differenz zwischen Judentum und Christentum. Wiederum liegt es uns fern, die überall durchwirkende ethische Tendenz und Kraft der christlichen Gottesidee zu verkennen. Aber gerade in der sittlichen Grundbedeutung, die sie ins Werk setzt, prägt sich dieser Unterschied aus. Es ist der Grundgedanke des christlichen Monotheismus, der auf diese Tendenz hintreibt. Während im Judentum das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch aufgerichtet wird, wogegen Gott in den Hintergrund des Ideals zurücktreten muß, wird im Christentum das unmittelbare Verhältnis zwischen Mensch und Gott wieder aufgerichtet.

Es wäre verkehrt, dies schlechthin als Heidentum zu bezeichnen; denn in der Trinität soll auch die Sittlichkeit des Menschen begründet und sichergestellt werden. Aber was in der allgemeinen Poesie geschichtsphilosophischer Betrachtung als ein hoher Vorzug des Christentums gepriesen

wird, daß es die Unmittelbarkeit von Gott und Mensch herstellt und darstellt, dieses sein Grundmotiv erhält ebenso seinen Zusammenhang mit dem Mythos, wie es andererseits auch seine Verwandtschaft mit dem Pantheismus begründet. Für seine Dogmatik aber steht es außer allem Zweifel, daß sie in dieser mythischen Quelle ihren Grund hat.

Die Menschwerdung Gottes hat ihren tiefsten, auch für die Geschichte der Ethik fruchtbaren Grund sicherlich in dem Grundmotiv der Ethik: daß die Sittlichkeit das Werk des Menschen sein müsse. Sofern nun also Gott und Sittlichkeit als identisch gedacht werden, so muß eben Gott Mensch werden; man könnte versucht sein, zu sagen: er müsse von vornherein Mensch sein, wenn anders sittlich sein heißt Mensch sein.

Und ebenso ist es nicht etwa Beschönigung, wenn man auch umgekehrt es anzuerkennen bestrebt ist, daß der mystische Gedanke der Vereinigung des Menschen mit Gott in dieser Fassung seinen mächtigen Ausdruck erlangt: die Menschwerdung Gottes bedeutet das Gottwerden des Menschen. Und diese muß nicht nur den Sinn der absterbenden römischen Antike haben, in der das Gottwerden, die Vergottung, nicht nur, wie ehemals für den Heroenkultus, so nunmehr für die Kaiserverehrung zum Zeremonial der Politik gehörig wurde. Das Gottwerden ließ eine natürliche Idealisierung zu, und bedeutet in derselben die Läuterung und Erhebung zur höchsten, zur idealischen Sittlichkeit. Das alles bleibt unbestritten und wird in jedem Sinne historischer Pietät anerkannt und beherzigt. Dennoch aber müssen wir von hier aus zur Begriffsbestimmung der Religion an das Christentum die Sonde legen.

Je unbefangener wir diesen ethischen Kern in der christlichen Dogmatik zugestehen, desto klarer wird von hier aus die Differenz vom Judentum. Der Gott, der zugleich Mensch ist, ist eben nicht nur und nicht ausschließlich das Vorbild des Menschen. Daher ist es hier das Wesen Gottes, welches den eigenen Inhalt des Glaubens bildet. Freilich vollzieht sich dieses Wesen in der ganzen Geschichte seines Daseins nur unter dem Gesichtspunkte der Sittlichkeit; aber es ist nicht der Gesichtspunkt der selbständigen menschlichen Sittlichkeit, durch den und auf den

das Wesen Gottes eingeschränkt wird. Das ist das Erbteil des Mythos, welches im Christentum fortlebt. Nicht daß darum schon dieser Gottesbegriff unsittlich oder widersittlich würde; auch der Mythos hat die Tendenz zur Sittlichkeit; aber eine außersittliche Sphäre wird dadurch das Dogma zu beschreiben genötigt; wenn anders die Sittlichkeit auf der Freiheit beruhen muß. Es ist nicht erforderlich, daß wir zum Erweis dieses Gedankens die christliche Dogmatik durchgehen; es wird genügen, wenn wir ihren vornehmlichsten Grundbegriff betrachten.

Die zweite Person der Trinität figuriert als Erlöser. Wir können, um die Bedeutung dieses Punktes für unser Problem zu verstehen, sogar davon absehen, was sonst an mythischen Elementen die Menschwerdung enthält, wie insbesondere das Leiden, einschließlich gar des Sündigens. Auch den Opfertod Christi dürfen wir außer Betracht lassen, obwohl hierin deutlich genug der intimste Zusammenhang mit dem Mythos unverkennbar wird. Aber wir wollen, um der Sache tiefer auf den Grund zu kommen, nicht auf die oberflächlichen Momente unseren Blick heften.

Der eigentliche Sinn und Zweck dieses ganzen dogmatischen Gebäudes ist doch das Seelenheil des Menschen, mithin, wie man gemeinhin zu denken pflegt, seine Sittlichkeit. Die Frage ist aber eben, ob diese beiden Begriffe sich decken; ob die Sittlichkeit des Menschen errichtet werden kann auf dem Grunde seiner göttlichen Erlösung. Und um diese Frage zu einer klaren Lösung zu bringen, wollen wir an einen Punkt anknüpfen, der oberhalb der religiösen Differenzen zwischen beiden Formen des Monotheismus liegt.

Zunächst haben wir wiederum zu erkennen, daß hier, und das wird ja als der spezifische Vorzug des Christentums ausgegeben und anerkannt, daß hierdurch das unmittelbare Verhältnis zwischen Mensch und Gott hergestellt wird; man bezeichnet es in einer schwankenden Fassung als das Verhältnis der Unmittelbarkeit. In dem letzteren Ausdruck liegt schon ein Werturteil des religiösen Bewußtseins; schlicht logisch ist dagegen die Sache, auf die es ankommt, durch das unmittelbare Verhältnis bezeichnet. Damit ist gemeint, daß der

Mensch durch Christus keines Gottes bedarf, um zu Gott zu gelangen. Dieser Tautologie wird jedoch dadurch ausgewichen, daß an zweiter Stelle für Gott die Sittlichkeit eintritt. Man bedarf also keines Gottes, um zur Sittlichkeit zu gelangen.

Indem man so die Tautologie im Gedanken der Unmittelbarkeit umgangen hat, kann man einen anderen Widerspruch zur Konsequenz erheben: Die *Unmittelbarkeit soll nämlich den Mittler einschließen.* Darum muß Gott zum Mittler werden, damit das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unmittelbar werde. Dies ist die *Differenz vom Judentum*, die wir schon erwogen haben: im Judentum ist Gott nur Vorbild, nur Vorzeichnung, an der wir zu lernen haben, was Sittlichkeit sei. *Wie sie in uns wirklich werde, dazu können wir keiner Vermittlung Gottes bedürfen*; er würde sonst als ein direktes Glied zu uns in Verhältnis treten. Die Sittlichkeit kann nur und *ausschließlich durch unsere eigene Handlung unsere Wirklichkeit werden.* Gott bedeutet hierfür nur gleichsam die Möglichkeit des Musters und Schemas. Das alles liegt schon in dem *Gegensatze zum Mythos*, den wir zugrunde gelegt haben.

Jetzt aber gilt es, ein anderes Moment aus dem Dogma der Erlösung herzuleiten. *Der tiefste Gehalt dieses Dogmas liegt in der Beziehung, die es für das menschliche Individuum aufstellt.* Aus seiner Sünde heraus wird das Individuum ausgegraben, damit es durch die Erlösung das Seelenheil als Individuum, als sittliches Individuum — wir wollen es an dieser Stelle so zugeben — erlangen kann. Je tiefer so das sittliche Individuum begründet wird, desto enger schließt sich das Verhältnis zwischen ihm und seinem Gotte. *Und das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch?*

Dieses Verhältnis tritt als Problem, geschweige als einziges, zurück. Und sofern es latent bleiben muß, so gilt seine Lösung als *immanent* in der Erlösung des Individuums. Damit aber richtet sich eine große Schranke auf. Denn wo die Erkenntnis dieser Lösung fehlt, die *Glaube* genannt wird, und zwar selbst in der tiefst möglichen Bedeutung des Wortes, — wie steht es da um die Lösung jenes andern Problems? Es

eröffnet sich bei dieser Frage sogleich der weite Horizont der Glaubenskämpfe der religiösen Menschheit. Und wir erkennen, wie unvermeidlich und unaufhörlich er den Schauplatz der Geschichte beherrschen muß.

Die Erkenntnis des göttlichen Wesens, und zwar diese bestimmte Form und dieser unabänderliche Inhalt der Gotteserkenntnis ist nunmehr zur Grundbedingung der menschlichen Sittlichkeit erhoben. Und je mehr diese Gotteserkenntnis sich zugleich als Gottesliebe fühlt, desto leidenschaftlicher wird der Glaubenskampf, der Kampf um die Erkenntnis und die Liebe Gottes. Es gilt daher nicht als Einschränkung der Menschenliebe, des Menschentums überhaupt, daß diese Grundbedingung festgelegt wird; denn auf anderem Wege ist die Sittlichkeit nicht zu erdenken, geschweige zu verwirklichen als auf diesem Wege der Gotteserkenntnis, des Glaubens an das Wesen Gottes und an die göttliche Erlösung.

Und doch ist dies noch nicht das fundamentale, charakteristische Moment in dieser ganzen dogmatischen Veranstaltung: es liegt in dem, wie immer sittlichen, Begriffe des Individuums selbst. Nicht dieses darf den Zielpunkt bilden, wie es eben auch nicht den Ausgangspunkt bilden darf. Wenn von vornherein das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch das ausschließliche Problem der Religion bildet, so wird der Mensch eben nicht in erster Linie und seines eigenen Seelenheils wegen vornehmlich als Individuum gedacht, sondern von vornherein in der Linie der Menschheit. Damit aber wird unmittelbar die Differenz vom Mythos schroff und sicher. Mit der Menschheit hat der Mythos nichts gemein. Ihn interessiert höchstens das Geschlecht, der Stamm, die Nation; auf die Menschheit hat kein heidnischer Mythos jemals den Blick gerichtet.

Die Idee der Menschheit ist daher auch nicht in der griechischen Philosophie aufgegangen, die in der platonischen Tiefe selbst mit dem Mythos der vaterländischen Götter verwachsen blieb; wenngleich der Delphische Gott, wie wir es schon beachtet haben, seine Strahlen nach dieser Einheit aussendete. Die Idee der Menschheit ist die Frucht der Einheit Gottes. Und nur weil die Propheten vermocht

haben, der mythischen Korrelation zwischen Mensch und Gott zu trotzen, und dagegen die Korrelation zwischen Mensch und Mensch einwurzelten in den Mutterboden der prophetischen Religion, nur durch die Einheit Gottes, welche sie dadurch zur Wahrheit machten, vermochten sie die Einheit des Menschengeschlechts, den höchsten, den letzten Gedanken der Sittlichkeit, zu entdecken.

Zu diesem Begriffe der Menschheit steht der Begriff des Individuums nicht in unmittelbarem, nicht in einem methodischen Zusammenhange, sofern es sich beim Individuum vornehmlich um sein Seelenheil handelt, und zwar auch wenn wir dasselbe mit seiner Sittlichkeit gleichsetzen dürften. Dadurch aber entsteht in der Geschichte des Monotheismus ein neues Moment, durch welches die Religion sich vom Mythos nicht nur negativ unterscheidet, sondern positiv abscheidet.

Diesen positiven Begriff in der Religion der Propheten bildet der Begriff des Messias. Auch er hat seinen Ursprung im Mythos, denn er hängt sicherlich zusammen mit dem Urgedanken eines Weltuntergangs, der in mannigfachen Wendungen den Gedanken eines Strafgerichts der Götter ausprägt. Aber er verbindet sich hier mit dem streng sittlichen Gedanken, der eben die Religion vom Mythos abscheidet, nämlich mit dem des Strafgerichts wegen der Vergehungen, welche die Menschen miteinander, insbesondere die Reichen gegen die Armen verüben. Es sind nicht die Vergehungen etwa wegen Unterlassung des Opferdienstes gegen die Götter; sondern diese ganze Art von Gottesdienst wird in schroffen Widerspruch gesetzt zu dem Dienste der Sittlichkeit, als dem der Religion.

Ein zweiter geschichtlicher Ursprung liegt für den Begriff des Messias in der Politik. Hierin ist von vornherein eine innerliche Verbindung vorbereitet, sie brauchte nur ausgeführt zu werden. Das soziale Moment ist an sich ein politisches, sofern es die Glieder des Staates betrifft. Auf der Harmonie dieser Glieder beruht der Bestand des Staates nicht zum geringsten Teile. Und die Propheten sind die Anwälte der Armen und der niederen Stände gegen die Fürsten und die Reichen. Und sie vertrauen ihrem einzigen Gott, als dem „Vater der Waisen und Anwalt der Witwen“.

Freilich kann von den *internationalen* Verhältnissen nicht abgesehen werden. Die Propheten waren Politiker auch in diesem die auswärtigen Verhältnisse umspannenden Sinne. Je drohender der Untergang des Staates wurde, desto dringlicher verflocht sich der *Tag des Gerichts* mit dem *Tage der Hoffnung*. Der prophetische Patriot hat die Hoffnung für sein Volk, vielmehr für seinen Gott, für seine Religion zu einer sittlichen Kraft des Gemütes auszubilden vermocht. Es war in der Tat ein neues Vermögen, welches in dieser Hoffnung im Geiste des Propheten aufstieg. Die *Griechen* kennen diese Hoffnung nicht; bei ihren Dichtern selbst ist sie nur ein eitles Gelüsten, das sich auf die Phantasie der Selbstsucht bezieht. Die Hoffnung der Propheten dagegen geht und zielt auf eine *ferne Zukunft* ihres Volkes, und in dieser auf eine *Zukunft der Menschheit*. Diese Hoffnung ist nicht eine Ausgeburt der Phantasie, noch die irgendeines natürlichen psychischen Hanges, sie ist das in folgerechtem Denken sich ausbauende Erzeugnis der eigensten sittlichen Richtung, der neuen Richtung auf die neue Sittlichkeit.

Worin besteht das Neue, so daß darin die Religion im Unterschiede vom Mythos sich befestigen konnte? *Es ist die Menschheit im Unterschiede vom Individuum*, welche diesen neuen Begriff der Sittlichkeit bildet. Daher ist auch das Auftauchen und das Erstarken eines neuen *Zeitbegriffs* für diese neue Richtung des Denkens so außerordentlich charakteristisch. Auch der Mythos hat eine Lichtseite zu dem Schreckensbild des Weltendes; diese liegt in der *Vergangenheit*, in welche ein *goldenes Zeitalter* verlegt wird. Es ist aber nicht allein dieser Unterschied zwischen Zukunft und Vergangenheit, der das Bild des *messianischen Zeitalters* charakterisiert; sondern ebenso bedeutsam ist der Unterschied von der *Gegenwart*.

Für den Geist der *Naturerkenntnis* konzentriert sich alles Interesse auf die Gegenwart; in ihrem Dasein ist alles Sein beschlossen; sie hat die Vergangenheit in sich aufgesogen. So lebt auch der Mensch unter dem ausschließlichen Einfluß dieser Richtung des Denkens gänzlich in der Gegenwart; sie stellt seine Wirklichkeit dar und fest. Das mythische Denken verfolgt diese Wirklichkeit allenfalls noch in eine Präexistenz

zurück, und wo es eine Zukunft ersinnt für das Individuum, da ist diese eben nur eine *Fortsetzung* der Gegenwart oder eine *Wiederholung* der Vergangenheit, nicht aber eine *neue* Art des Daseins. *Das sinnliche, wie das mythische Denken, bleibt eben auf das Individuum oder auf die Mehrheit der Individuen, welche Stamm und Volk in der Wirklichkeit der Gegenwart bilden, beschränkt.*

Ein ganz anderer Sinn liegt in dem *Zukunftsbegriff*, mittelst dessen die Propheten den Begriff des Messias ausgestaltet haben. Er ist der Sendbote ihres Gottes durch ihr Volk an die Menschheit. *Diese Menschheit ist noch keine Wirklichkeit auf Erden.* Erst wenn alle Völker zusammenströmen werden zur einheitlichen Verehrung des Einzigen Gottes, erst in dieser Zukunft wird die Menschheit wirklich werden. Diese Zukunft ist daher kein Traumgebild, keine Phantasie der Dichtung, kein Rätselbild eines kühnen, über einen engen Nationalsinn hinausstrebenden Verlangens, in dem etwa nur ein politischer Eroberungssinn sich versteckt hielte. *Diese Hoffnung ist der Zielgedanke einer neuen Richtung der Sittlichkeit.*

Es ist eine *Urform des sittlichen Idealismus*, welche hier sich vollzieht. Nicht nur das soll wirklich sein, was die Gegenwart darbietet in Natur und Menschenwelt, *sondern wirklich ist in* eminentem Sinne das, was noch nicht wirklich ist, aber in der Hoffnung vorweggenommen, in der *Schau der Hoffnung* als Wirklichkeit gefordert wird. *Hoffnung, Zukunft, Menschheit gehören zusammen*; sie bilden den Protest gegen die alleinige Wirklichkeit der Gegenwart in Natur und Geschichte.

Wir sind damit auf die schon äußerlich schärfste *Differenz zwischen Judentum und Christentum* gekommen. Für das richtige Verständnis des Messianismus kann keine stärkere und gründlichere Hemmung ausgedacht werden, als welche in der falschen *Übersetzung des Messias durch Christus* festgelegt ist. Denn *Christus ist der Erlöser des Individuums*, und nur dadurch kann und will er es auch für die Menschheit bedeuten. *Der Messias da-*

gegen ist der Erlöser der Menschheit, und nur dadurch kann und will er es für das Individuum werden.

Daß der Messias auch die Erlösung des Individuums zu seiner ausdrücklichen Aufgabe macht, daran ist kein Zweifel; Jeremia und Ezechiel haben den Begriff des Individuums in Sünde und Erlösung entdeckt. Aber wie es keinen tieferen Unterschied als den der Methode gibt, so ist sonach der Unterschied zwischen Christus und Messias der denkbar tiefste.

Nur von der Allheit der Menschen aus kann das Individuum zu seinem sittlichen Heile gelangen. Die Zukunft der Menschheit, sie erst gewährleistet die Wirklichkeit des sittlichen Individuums. Bis zum Frieden in der Natur schwingt sich die sittliche Sehnsucht nach dieser Zukunft auf. Daher die grundsätzliche Bekämpfung des Krieges, als des geschichtlichen Götzendienstes. Es ist der echte, lebendige, wahrhaftige Geist der Geschichte, der Weltgeschichte in der Perspektive der Menschheit, der den Messianismus der prophetischen Religion leitet und prägnant macht. Das ist Urkraft der Sittlichkeit, und es ist letztes und höchstes Ziel der Sittlichkeit.

Es bedarf nur des kurzen Hinweises auf die Differenz, welche dagegen im Christusgedanken besteht. Wir brauchen nicht darauf einzugehen, daß es der ganzen Anlage des Dogmas gemäß vorzugsweise um das Individuum sich handelt, um seine Erlösung, seine Verwandlung, seine Wiedergeburt. Nur wie der Begriff der Zukunft sich demgemäß gestaltet, das sei kurz betrachtet. Es ist ein tiefer Sinn in dem ewigen Leben geborgen, das hierdurch errichtet wird. Fern sei es von uns, diesen tiefen Sinn verflüchtigen zu wollen. Es wird dadurch von anderer Seite her der Gedanke des geistigen Seins für die Sittlichkeit begründet. Auch hierdurch wird dem Naturalismus der sinnlichen, der vergänglichen Wirklichkeit Trotz geboten; und wie die Unsterblichkeit der Seele durch diese dogmatische Vorrichtung gesichert werden soll, so wird sie damit wenigstens bestimmter präzisiert und objektiviert. In diesem ewigen Leben ist eine Vorstufe zu

erkennen für das Reich der Geister, als das Schema der Verfassung sittlicher Wesen.

Indessen muß man doch immer bedenken, daß dem ewigen Leben die ewige Verdammnis zur Seite steht, und daß durch diese wieder die ungezügelte Phantasie der heidnischen Mythenwelt einzieht; wie denn auch gerade in der neuesten Zeit der Zusammenhang dieser anscheinend urchristlichen Vorstellungen mit der orphischen Theologie überraschend klar herausgestellt worden ist. Hierdurch ist alle die Gefahr nur noch verstärkt worden, welche in diesem strengen Begriffe gegenüber der Freiheit und der Perfektibilität des sittlichen Individuums nicht nur in der dogmatischen Abstraktion, sondern für alle weltliche Praxis obwaltet.

Auch für den Grundbegriff in diesem ganzen dogmatischen Kreise, für den vom Reiche Gottes, ist der Unterschied zwischen Individuum und Menschheit nicht ausgeglichen. Auch wenn wir bereitwillig zugestehen, daß das Reich Gottes im christlichen Sinne nicht ausschließlich die jenseitige Welt des ewigen Lebens bedeuten muß; wenn wir ihr auch die Bedeutung des Reiches Gottes auf Erden zuerkennen würden, so kann dies doch nur in dem Sinne zulässig sein, daß dieses Gottesreich in uns gegründet sei. Immer aber bleiben wir es, wie wir sind, oder geworden sind, oder werden können, in denen dieses Gottesreich errichtet wird. Immer also ist und bleibt es das menschliche Individuum, in dem das messianische Reich begründet wird.

Im prophetischen Sinne dagegen ist es die Weltgeschichte, ist es die Menschheit, in der idealen Vereinigung der Völker, welcher das Reich Gottes zu verwirklichen aufgegeben wird; welche allein es zu verwirklichen vermag; von der erst jene Wirklichkeit in das menschliche Individuum hineinstrahlen, zurückdringen kann. Freilich muß auch sie im Individuum sich verwirklichen, gleichsam in das Individuum hinein sich verwirklichen. Das muß auch der christlichen Religion zugestanden bleiben; aber den methodischen Ausgang darf allein die Menschheit der Zukunft bilden. Das ist der Unterschied; und der muß durchgedacht werden. Das fordert nicht

allein die vergleichende Religionsgeschichte, sondern nicht minder auch die systematische Ethik.

So ist es geschichtlich, wie sachlich, zu verstehen, daß das Judentum bei aller Trübung der Mystik und bei aller mythischen Verwirrung, der es in keinem Zeitalter gänzlich sich enthoben hat, dennoch der *Eschatologie* sich niemals in die Arme geworfen hat, sondern dieselbe vielmehr zu einer grundsätzlichen Leitung nicht kommen ließ. Auch ist es sehr charakteristisch, daß *ewige Höllenstrafen* nicht aufkommen konnten. Und auch die *Freuden des Paradieses* werden vergeistigt und nur als geistige zugelassen; als „Mitgenuß an dem Glanze der Gottheit". Es wird damit schon die Grenzlinie berührt, welche zum *paulinischen* Wesen des Christentums überleitet, sofern danach die *Freiheit der Kinder Gottes* in der *Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes* besteht.

Für das Judentum dagegen ist es charakteristisch, daß in seiner ganzen religiösen Verfassung, in seinen Gebeten, wie in seiner dogmatischen Fixierung durch die Religionsphilosophen des Mittelalters, den *Jenseitsfragen* gegenüber eine keusche Diskretion geübt wird. Man entsagt wahrlich der *Unsterblichkeit* nicht; wie könnte man dies, da nicht nur die späteren Propheten und Psalmen diesen Hauch der unsterblichen Seele atmen; man baut sogar diesen Gedanken für das Ideal der Frömmigkeit aus, und man bedient sich dazu des mythischen Rohstoffs für diesen Gedanken, den der der *Auferstehung* bildet. *Aber die Auferstehung selber wird mit der Unsterblichkeit identifiziert. Und die Unsterblichkeit wiederum setzt man für gleichbedeutend mit der Vergeltung.* So ist es auch hier der sittliche Begriff, der das mythische Motiv verwendet und umschafft, in das religiöse verwandelt.

Auch ist es die *Unterscheidung* dieses ewigen Lebens als der „zukünftigen Welt" (olam haba) von der Zukunft der Menschheit als der „zukünftigen Zeit" (athid labo), in welcher der messianische Urgedanke sich hier für die ganze Tragweite der religiösen Sittlichkeit durchsetzt.

Sehr merkwürdig ist an sich auch die *zwiefache Zukunft*, die so erdacht und ausgeprägt wird: die *Zukunft*

des Individuums, als die der zukünftigen Welt; die Zukunft der Menschheit, als die der zukünftigen Zeit. Es ist, als ob dadurch der Begriff der Zukunft selbst erst zu einem neuen Inhalt gebracht werden sollte; als ob ihre Verwechslung mit jener Zukunft der mythischen Phantasie ausgeschlossen und nur die Zukunft der prophetischen Hoffnung für die vereinigte Menschheit als wahrhafte Zukunft geltend gemacht werden sollte. Nur sie sei von aller sinnlichen Wirklichkeit begrifflich geschieden.

Es ist daher dieselbe Diskretion, welche die jüdische Dogmatik in der Attributenlehre auszeichnet, die Demut der Erkenntnis vor dem Wesen Gottes, welche auch den Fragen, den Besorgnissen und den Hoffnungen des Jenseits gegenüber die jüdische Frömmigkeit betätigt. Im Talmud heißt es: „Alles, was die Propheten von der Zukunft geweissagt haben, bezieht sich auf das Zeitalter des Messias; von der zukünftigen Welt dagegen gilt es: kein Auge hat sie gesehen, außer dir, Gott, allein.“ Und bestimmter noch und kühner wird diese Bedeutung der messianischen Prophetie auf die geschichtliche Sittlichkeit hin und von dem Mythos abgelenkt durch den Satz des Talmud: „Die Weissagungen der Propheten haben nur Gültigkeit für den Messianismus“. Durch solche Aussprüche des jüdischen Schrifttums wurde Maimonides geleitet, als er jenen Unterschied zwischen den beiden zukünftigen Welten dogmatisch fixierte.

So haben wir denn gesehen, welchen genauen Sinn der Satz hat: daß aus dem Mythos heraus durch die Sittlichkeit die Religion erzeugt wurde. Der genaue Sinn besteht darin: daß durch die Zurückstellung Gottes hinter das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch der Mythos verscheucht, und die Religion entzündet wurde. Wie wir nunmehr gesehen haben, erstreckt sich diese Zurückstellung Gottes auch auf das Verhältnis zwischen Volk und Volk.

Für die Individualitäten der Völker mußten die Kollisionen der Selbstsucht, der Eigenliebe, aber auch der Probleme der nationalen Fürsorge und der Vaterlandsliebe ins Feld geführt werden, damit der messianische Gott als Brennpunkt aufleuchten konnte, um aus ihm die messianische Menschheit ausstrahlen zu lassen.

Wenn mit einem Worte das *Rätsel des Einzigen Gottes* bezeichnet werden kann, bezeichnet und gelöst, so ist es das Wort Messias. Er konnte daher auch nicht eine zweite Natur in der Person Gottes sein, auch wenn eine solche hier möglich wäre; sondern immer müßte er die erste sein, die, von der alles abhängt, ausgeht und auf die alles zurückgeht, was wahrhaft göttlich ist, und daher wahrhaft menschlich werden kann. In dem messianischen Gotte ist es schlechterdings nicht mehr das Interesse am Wesen Gottes, sondern ausdrücklich das am Menschen, am *Menschengeschlecht*, um das dieser Begriff sich dreht.

Darauf aber kommt es an, daß das Interesse der Menschen sich hinweg und hinaushebt über jenen mythischen Sinn, der dem *Wesen der Götter oder Gottes* nachgeht und nachspürt; daß wahrhafte Demut des menschlichen Geistes sich an den Gedanken gewöhnen lerne: *von Gott will ich nur wissen, was mir als Menschen frommt. Ich kann nur das von ihm wissen, und ich will es auch nur.* Damit wächst der sittliche Geist über die Religion des Mythos hinaus und über allen Mythos in der Religion.

Damit hört auch das Interesse an der sogenannten *Person* Gottes auf und an dem sogenannten lebendigen Gotte. Denn Person, als *Persönlichkeit*, ist ein sittlicher Begriff. Und ein sittlicher Begriff ist ein Begriff des Menschen, und nur des Menschen. Und Gott ist nicht Mensch.

Noch weniger hat der Begriff des *Lebens* eine wahrhafte Anwendung auf ihn. Daher hat schon *Maimonides* die Kühnheit gehabt, das Leben ihm abzusprechen; oder nach der Behutsamkeit seiner darin doch das Mittelalter weit überfliegenden Ehrlichkeit, den Begriff des Lebens bei Gott und beim Menschen zu unterscheiden. Schon das *Tierleben* fordert ja eine solche Unterscheidung heraus. *Person und Leben müssen in den Schatten der Diskretion zurücktreten; nur die Idee, der Begriff und die Wahrheit ethischer Erkenntnis geziemt sich für den Namen Gottes.*

* *
*

Weil aber der Begriff Gottes die logische Dignität hat,

Idee zu werden, so muß er dies nicht nur für die Religion werden, und so darf er auch nicht der Religion vorbehalten bleiben; sondern als Idee kann er ein Begriff der Ethik werden.

Damit aber tritt die Entwicklung von Religion und Sittlichkeit in ein ganz neues Stadium.

Die Unbestimmtheit des einen Gliedes dieses Verhältnisses, der Sittlichkeit, muß nunmehr der präzisen Bestimmtheit der einzigen methodischen Sittlichkeitslehre, der Ethik, weichen. Die Situation der Religion scheint freilich dadurch gefährdet zu werden; aber die der Sittlichkeit wird klar; und nicht minder dürfte dies von dem Stande Gottes gelten.

Die Entstehung des Gottesbegriffs und seine Entwicklung innerhalb der Religion schon hat es unverkennbar gemacht, daß er der Sittlichkeit entstammt, und daher der Ethik zugehörig werden kann. Wenn der messianische Gott die Einheit des Menschengeschlechts und die ideale Zukunft der sittlichen Menschheit in ihr zur Entdeckung, und damit die Religion als solche zur Vollendung gebracht hat, so erkennen wir nunmehr in der Idee Gottes diese ihre Bedeutung für die Ethik. Eine Ethik ohne Gott ist im Grunde eine Ethik des Individualismus. Für die Ethik der Menschheit darf ihr unerschütterliches, tiefstes Fundament nicht mehr in der prophetischen Hoffnung der Zukunft liegen, sondern gemäß ihrer Methodik in der Realität der Zukunft.

Diese Realität ist Idee, ethische Idee; die Idee, in welcher der Idealismus der Ethik sich unterscheidet von der Utopie einer transzendenten Schäferwelt, wie Jean Paul einmal das Jenseits bezeichnet. Aber die ethische Realität unterscheidet sich auch von der Utopie derjenigen Staatsromane, in denen der Gedanke der Glückseligkeit, wie selbst bei Thomas Morus, das neue Staatsschiff steuert.

Wenn die ethische Realität eine Idee ist, so ist sie in dem Idealismus gegründet, also in der Erkenntnis. Die Erkenntnis der Sittlichkeit bedarf der Sicherheit, der Gewißheit jener Zukunft der Menschheit. Es darf nicht ein Luftgebild des ästhetischen Luxus sein, der sich nicht genugzutun vermag in der Ausmalung menschlicher Wohlfahrt, und dessen ästhetischer Flugkraft man bereitwillig die Zügel

schießen läßt; es muß eine strenge, nüchterne Alternative des sittlichen Geistes werden: ob Willkürherrschaft auf Erden und Naturalismus in Geist und Macht bei zuzubilligender Prärogative an die mancherlei Arten von Übermensch; oder aber ob Gerechtigkeit und Einheitlichkeit des Menschentums, wie es die Idee der Allheit der Menschheit unnachsichtlich gebietet, den Plan und Zweck der Weltgeschichte bilden. Die Idee der im Dienste der Menschheit vereinigten Menschheit, als die der weltgeschichtlichen Zukunft, unbeschadet der Mannigfaltigkeit von Völkerindividualitäten, vorbehaltlich aber ihrer Bezähmung durch die Idee der Menschheit, das ist die Idee der ethischen Realität.

An ihrer Wahrheit und einstigen Wirklichkeit darf kein Zweifel aufsteigen können. Wenn ich diesen Glauben nicht haben darf, so ist das ganze Gebäude der Sittlichkeit vielleicht ein Lehrgebäude, auf methodischen Grundlagen errichtet; aber es hat keinen Abschluß, keinen methodischen Abschluß, weil die Grundlagen selber der Vollendung ermangeln. Die methodischen Grundlagen der Ethik müssen hinausgeführt werden zu dem Begriffe der Realität der Menschheit.

In der Ethik Kants selbst dürfte dies der intimste Fehler sein, daß er die Idee Gottes zu einem Postulat abgestumpft hat. Aus der ganzen Anlage und Durchführung seines systematischen Werkes läßt sich dieses wohl auch als ein Vorzug beleuchten; nichtsdestoweniger ist es ein Mangel, der sich selbst in seiner Freiheitslehre, der es vornehmlich zustatten kommen sollte, erkennbar macht. Die Freiheit soll das Vermögen sein, die Handlung „von selbst anzufangen". Wo aber ist dieses Selbst? Ist es etwa schon da? Dann wäre es ja die absolute Substanz, die von der dogmatischen Seite behauptet, hier aber kritisch bestritten wird. Und wenn es schon da wäre, dann wäre auch die Freiheit schon da, die in ihm besteht, wie es in ihr. Dann wäre die Freiheit nicht, was sie doch allein sein soll, eine Aufgabe. Wenn aber die Freiheit nur die Idee einer Aufgabe sein kann, und nicht die Kausalität eines Naturvermögens, so

kann auch das *Selbst nur als Aufgabe* zu denken sein, wenn es doch nur in dieser Aufgabe der Freiheit sein Sein hat.

Wenn nun aber das Selbst des menschlichen Individuums, insofern es ein sittliches ist, nicht als ein physiologischer Organismus gedacht werden darf, sondern lediglich unter der Idee einer Aufgabe, so *liegt die Ergänzung für diese Idee des Selbst in der Idee der Menschheit.*

Es muß demzufolge die Einsicht sich endlich Bahn brechen, *daß das sittliche Individuum von der Allheit der Menschheit herstammt*; nicht umgekehrt diese etwa nur die Abstraktion von jenen wäre. Wie sehr man hinterher geneigt sein mag, diese Abstraktion zu kräftigen, indem man sie ethisch objektiviert; der methodische Fehler im Ausgang kann nicht unschädlich gemacht werden. *Auch die Freiheit des Individuums setzt die Idee der Menschheit voraus.* Und so bleibt es im letzten Zielpunkte die *Realität der Menschheit, in welcher die sittliche Persönlichkeit ihre Bürgschaft findet.*

Da nun aber die Idee der Menschheit das Korrelat der Einheit Gottes bildet, so wird auch von hier aus der feste innerliche Zusammenhang zwischen der Ethik und der Gottesidee einleuchtend und zwingend. Wie ohne die Menschheit kein Selbst, kein sittliches Individuum, so auch nicht die Freiheit in ihrem letzten methodischen Sinne *ohne die Realität der Idee Gottes.*

* *
*

So weit haben wir nun das innerlichste Verhältnis von Religion und Sittlichkeit verfolgen können, daß wir sahen, wie durch den Gottesbegriff, als die Idee von der Realität der Menschheit, die *Religion in die Ethik hineinwächst. Es gilt nun aber die Grenzen einzuhalten und reinzuhalten.* Und wie wir bisher durch die Gottesidee die Unterscheidung der Religion vom Mythos verfolgten, so dürfen wir nunmehr die *Unterscheidung der Ethik von der Religion* ins Auge fassen. Denn wir hatten auf allen Schritten zu beachten, wie die Religion immerfort mit dem Mythos zu ringen hat, wenn sie des Leitmotivs der Sittlichkeit mächtig werden und bleiben soll. Es ist die *Frage der*

Kultur und ihrer Einheit, die sich hier uns entgegenstellt. Es ist zugleich die Frage der Philosophie, des *Systems der Philosophie*, die wir dabei erwägen.

Welche Provinz kann die Religion im Reiche des Geistes bilden? *Es ist die Einheit des Geistes, als des Geistes der Erkenntnis und der Kultur, welche durch die Selbständigkeit der Religion gefährdet wird.* Und diese Gefahr geht soweit, daß die Einheit des Geistes in ihrer Bedeutung als höchstes Problem des menschlichen Bewußtseins entwertet zu werden droht.

Die Religion soll die Lehre von Gott sein. Wir haben dagegen gesehen, daß die Idee Gottes zugleich die Idee der Menschheit bedeuten und *gewährleisten* muß. Was man sonst vom *Wesen Gottes* lehren will, muß vom Übel sein; denn ich darf darüber nichts wissen wollen. Aber die Religion stellt nicht bloß einen Überfluß dar, der unzulässig ist, sondern sie macht einen Eingriff in den Lehrgehalt der Ethik; sie verkürzt, verstümmelt die Ethik, um ihr gegenüber einen notwendigen Lehrstoff darbieten zu können. So wird sie zu einem Feinde der Philosophie, weil zu einer Nebenbuhlerin der Ethik.

Das hat alles aber noch den Anschein einer technischen, wenn selbst einer methodischen Auseinandersetzung; der eigentliche Nerv des methodischen Unterschiedes bleibt dabei noch verborgen. Wenn in dem Begriffe Gottes das innerste Wesen der Religion in die Ethik herübergenommen wird, so wird damit die Richtung des Geistes, der die Religion entspringen soll, in die Richtung des ethischen Bewußtseins übergeleitet. Das macht den eigentlichen Unterschied aus. *Die Richtung der Religion wird aufgehoben in die der Ethik.*

Was bedeutet diese Aufhebung? Sie bedeutet nicht, daß die Religion in die Ethik über- und eingehe; geschweige daß jene mit ihr assimiliert würde. *Die Aufhebung bedeutet vielmehr die Verwandlung in die andere Richtung.* Denn hier gibt es keine gleichartige Fortsetzung; es wäre denn die zwischen Mythos und Sittlichkeit des Kulturbewußtseins. Mythos ist naive Erkenntnis; das Kulturbewußtsein pflanzt wissenschaftliche Erkenntnis auch für die Sittlichkeit. Somit ist es die systematische Erkenntnis, die methodische Erkenntnis der systematischen Philosophie, welche die Ethik

von der Religion unterscheidet. Und das ist die Frage: soll die Religion bestehen bleiben neben der systematischen Erkenntnis?

Wenn die Frage so gestellt wird, so kann man in unserem Zusammenhange nicht mehr antworten, daß die Religion neben der Wissenschaft bestehen bleiben müsse, könne und dürfe; denn es handelt sich hierbei nicht um die Wissenschaft, weder um die der Natur, noch um die der Geschichte; sondern die Frage ist auf die Philosophie gerichtet. Neben der Wissenschaft könnte die Religion immerhin bestehen bleiben müssen; ob aber auch neben der systematischen Philosophie, das ist die neue und strenge Frage.

Sie wird nicht im geschichtlichen Sinne gestellt; denn in diesem würde die Religionsphilosophie die bejahende Antwort bilden. Diese aber hat das geschichtliche Faktum der Religion, und zwar der Religionen zum Material ihres Problems. Ihr Material ist daher nicht an sich ein solches der Philosophie, wie etwa das der Geschichte der Philosophie. Bei ihr kann es daher von vornherein fraglich werden, ob sie der philosophischen Aufgabe und Methode zugänglich und gerecht werden kann. Und es gibt nur eine Bedingung für die bejahende Lösung dieser Frage. Sie hat dieses ihr Problem der Kritik der Religion aus dem Gesichtspunkte der philosophischen Ethik zu lösen. So haben es die Alten gemacht, und so hat Kant von neuem die Ethikotheologie begründet. Hier dagegen wird die Frage als eine systematische gestellt: ist es mit dem Begriffe der systematischen Philosophie vereinbar, daß neben der Ethik der Begriff der Religion unablösbar und unersetzbar zu Recht bestehen bleibe?

Wie sehr die Religion der Propheten auch hierfür als Wegweiser dient, das zeigt sich an dem mächtigen, sonst die Wege bahnenden Beispiel Platons. Er scheut den Spott nicht, den er von seinem kühnen Ausspruch erwartet: „Es werde nicht früher Ruhe in den Staaten werden, als bis entweder die Philosophen herrschen werden, oder die jetzt sogenannten Könige philosophieren.“ Es scheint ihm der höchste Gipfel idealistischer Aussicht zu sein, auf den er hiermit den Blick erhebt. Und doch ist diese Alternative gerade der treffende Ausdruck

seiner idealistischen Schranke. Erstlich ist es störend, daß die herrschenden Stände als bestehend einen *bleibenden Einteilungsgrund* unter den Menschen zu bilden scheinen. Der Begriff des Staates muß nicht auf diesen Unterschied, noch an ihm begründet werden.

Wichtiger aber noch ist es, *daß die Philosophie nicht bei den Herrschenden lokalisiert wird.* Der zweite Teil der Alternative vollends ist gänzlich zu verwerfen. Demgegenüber fordern die Propheten für das Weltalter der messianischen Idee: „Fürwahr, es kommt die Zeit . . . da will ich . . . einen *neuen Bund* schließen. . . . *Ich gebe meine Lehre in ihr Inneres, und in ihr Herz will ich sie schreiben. . . . Fürderhin werden sie nicht lehren,* einer seinen *Nächsten* und einer seinen *Bruder* also: erkennet den Ewigen, *Denn allesamt werden sie mich erkennen, von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten*" (Jer. 31, 31—34). Diese allgemeine Erkenntnis der Sittlichkeit *für alle Menschen ohne Ausnahme* ist die Grundbedingung der messianischen Gesinnung; ohne sie gibt es keinen „Nächsten", keinen „Bruder". Das ist der echte Inhalt des „neuen Bundes", nach welchem die Religion „in das Herz geschrieben" ist. Vor ihr und für sie gibt es keinen Unterschied zwischen „Klein und Groß". Der Friede der Welt ist gegründet in der allgemeinen Erkenntnis, an welcher alle Menschen Anteil haben.

Kein Ausspruch ist frivoler, kennzeichnet den Abstand von messianischer Gesinnung höhnischer als das Wort der jetzt herrschenden Halbbildung, daß die Religion für das Volk unentbehrlich sei. Die Bildung sei erhaben darüber. Doch in diesem Dünkel liegt noch nicht die ganze Verkehrtheit dieser Gesinnung; sie liegt in der Anmaßung: *daß dem Volke die wissenschaftliche Bildung für alle absehbare Zeit entzogen bleiben müsse und dürfe.* In dieser Ansicht liegt die sittliche Kluft, welche zunächst die prophetisch-messianische Sittlichkeit von der landesüblichen Religiosität scheidet. Wir können uns nun zwar nicht auf eine allgemein anerkannte Ethik berufen, um auch von ihr jene falsche Frömmigkeit zu unterscheiden. Indessen, es wissen das heutzutage doch nicht nur die Eingeweihten, daß diese Forderung der klare

Sinn des *kategorischen Imperativs* ist; die schlichte Konsequenz desjenigen ethischen Idealismus, der auf der „Form der allgemeinen Gesetzgebung" beruht.

So wird aus der Differenz zweier Arten von Religion die Differenz zwischen Religion in ihrer Entartung oder in mangelhafter Entwicklung und systematischer Ethik. Diese Kluft darf nicht nur nicht überbrückt, sie darf auch nicht als durch günstigere Deutung ausgleichbar gedacht werden. *Auf dieser Differenz beruht im letzten Grunde aller Verdacht und aller Kampf gegen die positive Religion.*

Die messianische Gesinnung hat diesen Höhepunkt der prophetischen Religion erreichen lassen; der sittliche Leitbegriff hat diese Befreiung vom Mythos in der Religion der Propheten zur Vollendung gebracht. Immer aber bleibt es bei den Propheten und so innerhalb des Judentums überhaupt beim Horizonte der Sittlichkeit. Die Wissenschaft aber und ihre Erkenntnis haben Judentum und Christentum vom Griechentum angenommen. *Und der griechische Begriff der Erkenntnis ist zur Pädagogik des Menschengeschlechts der Kultur geworden.* Daher steigert sich nicht allein über die Fernsicht Platons hinaus nunmehr die Forderung der Erkenntnis für das gesamte Menschengeschlecht und für alle Glieder desselben, sondern beinahe nicht weniger dringend über den prophetischen Gedanken, über sein erhabenes Gesicht hinaus.

Was Sittlichkeit sei, darf man förder nicht als erlernbar betrachten auf Grund von wie immer tiefsinnigen und erschütternd tröstlichen Lehren, Vorschriften und Beispielen, *sondern die Erkenntnis eines jeglichen Menschen soll befähigt werden zur Begründung und zur Rechenschaft über Recht und Unrecht, über gut und schlecht, ebenso wie über wahr und falsch.* Und nur auf Grund der geistigen Befähigung, über wahr und falsch nach *wissenschaftlicher Methode* entscheiden zu können, soll auch für jedes Menschenkind die Forderung erhoben und anerkannt werden, daß seine Sittlichkeit in seinem Geiste begründet, erzogen und unterwiesen werde. Es darf nicht für alle Folgezeit der Menschheit als natürlicher Weg der

Volksbildung, d. i. der Menschenbildung, angesehen und geduldet werden, daß ausschließlich und prärogativisch aus heiligen Büchern autoritativ die Sittlichkeit zu erlernen sei, und daß demnach jede Angst des Gewissens bis zum letzten Zweifel gehoben sei, wenn man aus ihnen erfahre und belehrt werde, was gut sei und was schlecht.

Das Prinzip der Autonomie widerstreitet wahrlich nicht etwa der Pflicht nach literarischer Erweiterung des ethischen Horizontes, wobei die heiligen Bücher als Klassiker gelten; aber die Autonomie verbietet, auf die höchste literarische Autorität hin die Sittlichkeit annehmbar zu denken.

Es ist auch keineswegs richtig, und es ist ein sehr gefährlicher Rationalismus, anzunehmen, daß das kindliche Gemüt natürlicherweise imstande wäre, über alle Fragen der Sittlichkeit aus sich selbst heraus zu entscheiden, oder auch nur den Weg zu finden. Für die komplizierten Fragen der Kultur und ihre Kollisionen bedarf es der Fähigkeit zu genauer, methodischer Untersuchung, wenn schweren Irrungen, die zu allgemeinen Lastern führen, vorgebeugt werden soll. Aber auch zur Verhütung tief eingewurzelter sittlicher Krankheiten ist kein anderes Mittel zuverlässig oder auch nur in Aussicht zu nehmen als die methodische Erkenntnis auf breitester Unterlage der Forschung. Und wiederum gilt dies nicht allein für die auserwählten Kreise der Bildung und der Gelehrsamkeit, so daß die Unmündigen davon nur zu profitieren brauchten; sondern es darf dieser Unterschied zwischen Reife und Unreife des sittlichen Geistes schlechterdings nicht als zu Recht bestehend geduldet werden, wenn anders Sittlichkeit auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit beruht, und nicht etwa nur einen Trost bedeutet an der Grenze, wo die Wahrheit ein Ende hat.

Die Aufrichtigkeit und die Absicht, in allen Lagern der Religion für ethische Klärung mitzuwirken, fordern den ausdrücklichen Widerspruch gegen die Art und Weise, in welcher heutzutage die protestantische Bildung in ihrer Religiosität, wie leider auch in ihrer modernen Theologie, das Leben Jesu behandelt. Die Idee Christi, als die des Menschengeschlechts im Ideal, wie von den ersten Zeiten des

dogmatischen Christentums ab bei den tiefen Köpfen aller Zeiten die zweite Person der Trinität gedeutet und in solcher idealisierenden Deutung rationell gemacht wurde, wird durch das Pochen auf dieses Leben und diese angeblich geschichtliche Persönlichkeit in verhängnisvoller Weise verflacht. Denn jetzt wird nicht aus dem Mythos ein Dogma in rationeller Deutung zustande gebracht, sondern das Dogma wird in den Schein einer geschichtlichen Persönlichkeit aufgelöst. Die Zumutung des Dogmas wird dadurch abgeschüttelt, aber gegenüber aller historischen und philologischen Kritik, in der man weiter dankenswerte Fortschritte macht, versteift man sich auf das in schillernder Konstruktion schwimmende Bild einer Persönlichkeit, um in dieser den Felsen seines Glaubens zu erfassen.

Wir haben hier nicht zu reden von dem historischen Problem, ob eine geschichtliche Erscheinung, und sei sie die mächtigste, von *einem* Urheber ausgehen müsse, oder doch vielleicht aus der Zusammenwirkung geschichtlicher Faktoren ihre tiefere Erklärung finde. Im Grunde handelt es sich ja für die religiöse Frage hier nicht um dieses historische Problem. Es bleibt also nur übrig, daß man für den eigenen *Glauben*, für den Glauben, den man in seinem eigenen Gemüte und Geiste zu begründen und zu befestigen habe, eines Beistandes bedarf, und zwar nicht in Gott, denn als solcher wird Christus in dem Bewußtsein des wissenschaftlichen Protestantismus dabei nicht geltend gemacht — sondern ausdrücklich sucht man der Christologie gegenüber diesen Beistand des innerlichsten Glaubens in einem historischen Menschen, und zwar in dem *einzigen* Menschen Jesus. Die Einzigkeit wird zum Palladium dieses Glaubens, und man nimmt nicht Anstand an der geschichtlichen Einsicht, *daß die Einzigkeit eines Menschen dem Problem der Geschichte widerspricht*. Indessen bleibt doch immer das Verhältnis zu Gott auch in diesem einzigen Menschen die Grundfrage.

Nun ist aber, wenn Christus als historische Person den Grund der Sittlichkeit bildet, der *Unterschied nicht mehr zwischen Gott und Mensch, sondern zwischen dem einzigen Menschen und allen anderen Menschen*. Dieser Unterschied aber wird zum neuen Anstoß gegenüber dem *Grundbegriffe der sittlichen Auto-*

nomie. Nur wenn der einzige Mensch die Idee des Menschen bedeutet, nur dann wird durch ihn die sittliche Autonomie nicht verletzt. Bedeutet er dagegen eine geschichtliche Persönlichkeit, so kommt es gar nicht darauf an, ob dieser Persönlichkeit eine geschichtliche Wirklichkeit beiwohne, noch auch ob sie den höchsten Grad sittlicher Vollkommenheit, und zwar in dem Maße besitze, daß ich aus ihrem Tun und Reden für alle Folgezeit der geschichtlichen Menschheit die Weisung entnehmen kann für mein eigenes Tun und Lassen, sondern diese ganze Frage wird müßig durch den unentrinnbaren Entscheid: wenn ich immerhin es könnte, ich darf es nicht. Kein Mensch, sofern er im Begriffe des Menschen steht, darf meine Wahlfreiheit beeinflussen. Ich selbst habe zu finden, was recht ist.

Das Beispiel und Vorbild ist für Kinder, und auch für diese nur in weiser Einschränkung zu nutzen. Vorbild darf mir nur die Erkenntnis sein; wohlverstanden, nicht schlechthin das sogenannte Gewissen, das freilich unverächtlich bleibt, das jedoch nicht als ausreichend gelten darf gegenüber der Kasuistik der Weltgeschichte. Die Erkenntnis allein, mit ihren Fehlern, Irrungen, Schwächen und Schranken, aber auch mit ihren gewaltigen Waffen der Rechenschaft, der Begründung, des Beweisverfahrens, die Erkenntnis der Sittlichkeit allein kann Wahrhaftigkeit begründen und sicherstellen. Und ohne wissenschaftliche Wahrhaftigkeit darf es keine Wahrheit auf Erden geben. Es gibt keine ohne sie; es muß aber die Zeit kommen, in der keine andere Wahrheit als solche gilt.

Bevor wir schließen, wiederholen wir, womit wir begonnen haben. Erkenntnis ist der Wegweiser der Kultur, sie wird auch zum Einheitsband für das System der Philosophie. Und wie die Kultur ihre Einheit im System der Philosophie hat, so muß auch die sittliche Kultur ihre Wurzel und für ihre Fortentwicklung ihren Schwerpunkt in der systematischen Philosophie haben. Wie aller Inhalt der Kultur aus den Richtungen des Bewußtseins rein erzeugt wird, in denen das Bewußtsein der Kultur sich entfaltet, so daher auch der sittliche Inhalt des Menschengeistes und der Weltgeschichte. Es kann und es darf keine andere Richtung des Bewußtseins geben, der es zugesprochen

werden dürfte, in eigener Selbständigkeit oder auch nur in integrierender Mitwirkung den sittlichen Inhalt der Kultur auf eigenartige und unersetzliche Weise zu vertreten.

Es gibt einen durchschlagenden methodischen Grund gegen die Zulässigkeit einer solchen Mitwirkung: nur solche Richtungen des Bewußtseins vermögen einen Kulturinhalt zu vertreten, welche denselben zu erzeugen vermögen. Das Erzeugen aber setzt die wissenschaftliche, die philosophische Methodik voraus. Es kann demzufolge aber auch derjenige Inhalt, welcher einer der Richtungen des Kulturbewußtseins angehört, nicht zu einem Teile von einer, zu einem anderen Teile aber von einer etwaigen anderen Richtung erzeugbar werden; denn die erzeugende Richtung des Kulturbewußtseins ist einheitlich zu denken. Sie entfaltet sich in die Richtung des theoretischen Bewußtseins der Naturerkenntnis, die Richtung des sittlichen Bewußtseins und endlich die ästhetische Richtung. Die sittliche Richtung kann daher nicht in eine religiöse sich abzweigen. Die Sittlichkeit muß Erkenntnis, muß philosophische Methodik bleiben. Wäre die Religion aber Erkenntnis, so müßte dies unter Beeinträchtigung und Abbruch der ethisch-sittlichen, und somit der systematisch-philosophischen Erkenntnis geschehen.

* * *

Wir machen Halt und besinnen uns über die schwere Konsequenz, die wir gezogen haben. Was folgt aus unserem Schlusse für den Fortbestand der Religion?

Wir haben gesehen, daß der Weg der Religion, im Unterschiede vom Mythos, vom prophetischen Anfange an den Weg der Sittlichkeit beschritten hat. Wenn sonach der wahrhafte Ursprung der Religion in der Sittlichkeit liegt, so ist es nicht ihr Ende, sondern ihre Vollendung, wenn sie aus der Verflechtung mit dem Mythos befreit und in die reine Lehre der Sittlichkeit verwandelt wird. Diese Verwandlung ist das Werk des wissenschaftlichen Geistes der Menschheit. Die reine Sittlichkeit auf der Kulturhöhe des wissenschaftlichen Bewußtseins ist die Sittlichkeit, welche auf der reinen Erkenntnis beruht. Die Sittlichkeit arbeitet mit den Voraussetzungen,

Grundlagen und Grundlegungen der Erkenntnis, in Irrungen fortschreitend, nicht minder aber wahrlich auch in genauen, abgemessenen Stufen wachsender, reifender Erkenntnis, kraft des reinen sittlichen Willens. Für das Ideal der Kultur muß es außer Frage bleiben, daß der Religion durch solche Verwandlung nur eine homogene Entwicklung zugemutet wird.

Nur diese Frage darf jetzt noch uns entstehen: ob der Religion ein aktueller Wert verbleiben kann und verbleiben muß innerhalb derjenigen Kulturperioden, welche, wie die gegenwärtige, noch vor jener systematischen Vollendung der Kultur liegen. Und diese Frage fordert zunächst die andere heraus: bietet die Religion hier einen Ersatz für die noch nicht zur Reife gekommene Ethik?

Es kommt vor allem darauf an, den Sinn dieser Frage scharf zu fassen. Sie kann nicht so gemeint sein, als ob die Religion als das kleinere Übel zuzulassen wäre, solange die Ethik noch nicht Gemeingut der Menschenbildung werden kann, um einen Ersatz für diese zu bieten. Das wäre ein Ersatz, der den Ansprüchen und Leistungen der Ethik auch der Tendenz nach ungleichartig wäre; der etwa wieder dem mythologischen Hange der Menschen Unterstützung böte. Dieser Sinn muß uns fern liegen. Die Frage kann nur so gestellt sein: ob es der Religion mit ihren Mitteln möglich sei, in der Tendenz der Ethik Sittlichkeit zu fördern für die Menschheit und für das Selbstbewußtsein in den Zeiten der Vorbereitung für das Ideal der systematischen Ethik.

Diese Frage müssen wir bejahen. Und daß wir sie bejahen können, spricht zugleich für den Einklang unserer systematischen Forderung mit der geschichtlichen Einsicht. Es liegt darin die Anerkennung, daß die geschichtliche Entwicklung zur Sittlichkeit auch in der religiösen Vorstufe einen geraden Weg geht; wie denn die prophetische Religion selbst eine Ursprungsstelle des fundamentalsten Gehalts der Ethik bildet.

Die erste Leistung, welche der Erhaltung der Religion verdankt wird, ist die Erhaltung der Gottesidee. Innerhalb der philosophischen Ethik ist keine hinreichende Bürgschaft bisher dafür gegeben, daß sie die Ausgestaltung der Gottesidee als ihre eigene Aufgabe anerkennt. Und es sind

gerade die rationellsten Bestrebungen der Ethik, welche diese ablehnende Haltung begünstigen. Wenn anders nun aber die Gottesidee für die Realität der Sittlichkeit ein unerläßlicher Bestandteil der Ethik ist, so hat die Religion in der ethischen Vertiefung des Gottesgedankens ihre fortdauernde Bedeutung.

Unter diesem Gesichtspunkte leuchtet wiederum die Bedeutung des Judentums für die Kultur hervor. Wenn wir nur, um bei der geringeren Schwierigkeit zu bleiben, auf die dogmatischen Kämpfe innerhalb des Protestantismus achten, so sehen wir, daß es dabei um nichts Geringeres sich handelt als um den Wert der Gottesidee selbst. Wenn die Trinität selbst als überwunden gelten dürfte, so bildet das prärogative Verhältnis zwischen Jesus und „seinem" Gotte Hemmnis genug für eine völlig vom Mythos sich befreiende, rein ethische Bedeutung der Gottesidee, als eine Aufgabe der Menschheit.

Wird dagegen der Wert der Gottesidee für die Kämpfe und Wirren der Gegenwart wenn auch nur in Frage gestellt, so wächst dadurch das Vorurteil und der Trotz des Materialismus, wie hinsichtlich der Natur, so insbesondere auch hinsichtlich der Geschichtswelt. Gott wird in die Rumpelkammer des Absoluten geworfen; er wird unter dem Titel des Ding an sich abgesetzt. Dafür aber wird die Natur, als Materie, um so unbefangener in das kritisch nicht überwundene Absolute eingesetzt; und daraus wird die verhängnisvolle Konsequenz abgeleitet: daß die Sittlichkeit nur eine Erscheinungsform der materiellen Natur sei.

So läßt es sich verstehen, daß der Materialismus der Geschichtsansicht mit der Bestreitung der Gottesidee sich verbindet; und daß er auf den Nimbus, der für alle Ablehnung der Transzendenz besteht, vertrauend, den Schein des Monismus annimmt. Dieser Monismus hat seinen Grund nicht in einer Methodik, in deren Anlage und Durchführung; sondern in der dogmatischen Benennung eines Absoluten. Die Gliederung der systematischen Philosophie wird durch diesen angeblichen Monismus zerbrochen und aufgehoben. So wird die Bestreitung der Gottesidee zu einer Gefahr der wissen-

schaftlichen Kultur. Und um dieser Gefahr zu steuern, verbleibt der Religion ein faktischer Wert.

Aber auch in interner sittlicher Beziehung ist der Religion eine aktuelle Bedeutung zuzuerkennen. Wenngleich von alten Zeiten her ein ärgerlicher Konflikt zwischen konventioneller Frömmigkeit und persönlicher Sittlichkeit sich immer wieder darstellt, so ist doch auch andererseits keineswegs die Identität prinzipieller Irreligiosität und Sittlichkeit die durchgängige Regel. Hier wie dort ist es nur mangelhafte Psychologie, welche das Ärgernis empfindet. Anders aber stellt sich die Sache, wenn mit der Feindschaft gegen Gott und Religion zugleich auch mehr oder weniger offen ausgesprochen das Mißtrauen gegen das Gesetz der Sittlichkeit sich hervorwagt und die Leitung der Tagesfragen sich anmaßt. Das Individuum mit seinen unerschöpflichen Rechten wird dabei ausgespielt, während man andererseits doch gegenüber den Vorrechten herrschender Stände die Gesamtheit des Volkes und die internationale Menschheit auf den Schild hebt.

Charakteristisch ist auch der Ausdruck, mit welchem durchgehends dieses Urrecht des Individuums bezeichnet wird: das Ausleben. Es ist nicht genug, daß man den Begriff des Individuums, anstatt ihn als sittliches Individuum zur Aufgabe hinzustellen, an das tierische Leben des Organismus anknüpft; die Erschöpfung dieses Lebens des individuellen Organismus wagt man durch den Ausdruck des Auslebens zum Recht und zur Pflicht des Individuums zu machen. Nicht in der Menschheit, nicht in dem vaterländischen Staate soll das Individuum die Ausgleichung für das Unmaß seiner sinnlichen Ansprüche suchen; sondern nur sich selbst soll es ausleben; als ob es dadurch sich durchleben, sein Leben der Allheit gemäß zur Vollendung bringen könnte.

Die Ethik Kants hat hier schon eine innerliche Verbindung mit der Religion geschlossen. Denn sie ist zwar auf dem Begriffe der Autonomie begründet: aber die Anwendung auf den Menschen rückt den Begriff der Pflicht an den Mittelpunkt der Autonomie heran, so daß in der Tat der Anschein entstehen kann, als ob diese Ethik zwei Mittelpunkte hätte. Daher hat nicht bloß Schopenhauer hier Übereinstimmung mit

dem Dekalog als schärfsten Tadel gerügt, sondern nicht minder auch Schleiermacher den juridischen Charakter des Kantischen Sittengesetzes mißbilligend hervorgehoben.

Schon der Begriff des Gesetzes bildet indessen den Ausgleich jener anscheinend widersprechenden Motive. Die Freiheit ist das Gesetz der Freiheit, das Gesetz des Selbst, und die Pflicht ist die Pflicht der Freiheit, oder die Unterwerfung der Person unter die Persönlichkeit. Diese Unterscheidung von Person und Persönlichkeit unterscheidet das sich auslebende Individuum von dem des sittlichen Selbstbewußtseins, von dem Individuum der Menschheit.

Es ist nun nicht zu verkennen, und es muß stets von neuem eingesehen und beherzigt werden, daß in dieser erziehenden Rücksicht für den lebendigen Leitgedanken der Pflicht die Religion von unverächtlichem Werte ist. Gegenüber den Überschwänglichkeiten des Naturalismus aller Art ermahnt die Religion nicht allein zur Demut und insbesondere zur Bescheidenheit, sondern sie erzieht zur Beachtung des Moments, eines jeden Augenblicks im Leben des Menschen für die Aufgabe der Sittlichkeit. Die Arbeit für die hohe Kultur, auch wenn sie in aller Aufrichtigkeit geübt wird, bringt den Einzelnen nur zu leicht in die Gefahr, gleichsam mit dem Gesetz der großen Zahlen, der großen Zeitläufe und der großen Menschengruppen lediglich zu operieren; darüber aber das kleine Maß für die eigene Größe zu vernachlässigen. Und wenn schon im Geistigen, im Intellektuellen diese Gefahr ersichtlich ist, so erst recht verletzend im Sittlichen.

Persönliche Selbstzucht ist um so mehr da erforderlich, wo man der historischen Stützen entbehren zu können meint. Dagegen bietet die Religion einen Schutz, dessen Nachteile, in bezug auf die Selbständigkeit der Sittlichkeit, durch diesen wichtigen Vorteil überboten werden dürften. Die Sittlichkeit kann auf die persönlichen Ansprüche, auf die Ansprüche an die Person des Individuums durchaus nicht verzichten. Es genügt nicht, es ist nicht geziemend, und es verheuchelt die Sache wie die Person: das allgemeine Menschheitsideal zu verkündigen, wenn nicht zugleich die strenge, gewissenhafte, bescheidene Arbeit an dem eigenen Selbst zur Vorbedingung erhoben wird. Und in

der messianischen Religion ist dieser Zusammenhang zwischen der Menschheit und dem Individuum die durchwirkende Grundlage. Ebenso aber sucht auch der Protestantismus in der *Rechtfertigung durch den Glauben* nicht lediglich in dogmatischer Buchstäblichkeit, sondern für die persönliche Wahrhaftigkeit die religiöse Festigung der persönlichen Sittlichkeit. Jeder Tag, möchte man sagen, macht es offenkundig, welcher Abstand in dieser Art religiöser Begründung und Pflege der Sittlichkeit besteht von derjenigen, welche in allen Gewissensfragen die Kirche und ihre Organe zum unmittelbaren Schiedsrichter macht.

Die obige Frage müssen wir daher noch bestimmter im Sinne der Ethik bejahen, insofern wir einen der *Wege der Sittlichkeit*, als welche wir in unserer Ethik des reinen Willens die *Tugenden* fassen, für diese Aufgabe auszeichnen. Es ist die *Tugend der Treue*, welche sich in der *Pietät für die angestammte Religion* zu betätigen hat. Für die angestammte; eine andere nämlich als die angestammte widerstreitet in vielfacher Hinsicht dem Grundbegriffe einer sittlichen Religion. Aus Aberglauben, der im Mythos wurzelt, kann der Mensch einen andern Fetisch anzubeten sich gedrungen fühlen. Ein sittlicher Mensch, ein Kulturmensch bleibt nach dem tiefen *Goethe*schen Wort „an dem stillen Orte", an dem er zur Welt gekommen ist. Er ist da zugleich in die sittliche Welt eingeboren worden. Denn echte Kulturmenschen beherzigen auch den Vordersatz dieses *Goethe*schen Spruches: „Frage nicht, durch welche Pforte du in Gottes Stadt gekommen." Daher hat Goethe auch selbst den von ihm verherrlichten *Winckelmann* wegen seiner Konversion als „mit einem Makel behaftet" genannt.

Der tiefere Sinn des allgemeinen Mißtrauens, mit dem man in normalen sittlichen Zeiten dem Konvertierten entgegentritt, liegt aber darin, daß man die Verachtung oder die Hintansetzung der *wissenschaftlichen Vernunft*, die Auflehnung gegen die Souveränität des Kulturbewußtseins ihm zur Last legt. Religion ist ein Nebenweg für den Menschen der Kultur; ein Weg der zufälligen Herkunft für das Individuum. Bestimmend ist für alle Menschen der einheitliche Weg der Kultur, die auf der wissenschaftlichen Kultur beruht. Es ist eine Lüge der Ver-

führung und der Selbstbeschönigung, daß die Kultur christlich sei. Man müßte dann sagen dürfen, daß die Wissenschaft christlich sei. Dann aber wären wir wieder beim Mittelalter angelangt, und das will sagen: wir müßten die Wissenschaft in ihrer methodischen Souveränität abschaffen.

Es wäre ein Zeichen der Unfreiheit und Unaufrichtigkeit, wenn wir hier nicht schwere Klagen gegen unser Zeitalter erheben würden, gegen Volk und Regierungen, wegen der die tiefste Empörung herausfordernden Verführung, welche jetzt wiederum an den Juden verübt wird. Wir gründen das Recht für die Fortexistenz der Religion auf die Pietät der Treue. Ihr fällt die zarte, sittliche Aufgabe zu, die Geheimnisse der Religion für die sittlichen Werte auszudeuten. Und wenn wir schon sahen, daß diese Idealisierung dem Materialismus der Geschichtsansicht entgegenarbeitet, so können wir es jetzt auch positiv ausdrücken. Es ist eine Art des Idealismus, welche durch diese Treue für die angestammte Religion gepflegt und vollführt wird. Schon daß dadurch der Blick geweitet und gehoben wird auf die historischen Zusammenhänge der religiösen Gemeinschaft, befreit den Menschen von dem Vorurteil, als ob die Naturmächte der Geschichte allein, unbegreiflich, wie sie in ihrem letzten Grunde sind, über das sittliche Wesen der Menschen und der Völker entschieden. Der historische Zusammenhang einer Religion ist unverkennbar und auf die Dauer unverleugbar als der Zusammenhang von Ideen und nicht lediglich der des Blutes und des Stammes. Wo der Mensch aber hingeleitet wird, die Kontinuität der Ideen zu ahnen und begreifen zu lernen, da erlebt er eine Vorstufe des wissenschaftlichen Idealismus; da vollzieht er eine Vorarbeit desselben.

Und nun bedenke man, welche tiefe Verletzung der intimsten idealischen Tugend darin begangen wird, daß man den Menschen verleitet, diesen Faden der Treue für sein Bewußtsein und sein Gemüt zu zerreißen. Wo und wie soll er noch Einheit für sein Gemüt und selbst für seinen Geist suchen können, wenn er so von ihrer natürlichen Wurzel sich abgelöst hat?

Es ist nicht von ungefähr, daß die konvertierten Juden die schlimmsten Verfechter der protestantischen Orthodoxie und der politischen Reaktion überhaupt wurden. Und kein Geringerer

als Ritschl hat an zwei Stellen seines dogmatischen Hauptwerkes an dem Beispiel Philippis, des Vorkämpfers der Rostocker protestantischen Orthodoxie, auf diese historische Denkwürdigkeit hingewiesen. Es kann nicht Wunder nehmen, daß in aller subjektiven Aufrichtigkeit solche Verhärtungen sich einstellen müssen, wo man den Grund des einheitlichen Bewußtseins gewaltsam zerstört hat. Und doch sind diese Gefahren, welche mit der Konversion, sei es bei den Konvertierten selbst, sei es bei ihren Nachkommen, schwer vermeidlich verknüpft scheinen, nur noch die geringeren Gefahren in ihrem Gefolge.

Unmittelbarer noch und tiefer verheerend für eine wahrhaft vaterländische Politik ist die Verführung zur Konversion durch diese Verquickung der Religion mit dem Staate. Es ist die höchste Form der modernen Sittlichkeit, welche in der Mitwirkung am Staate geleistet wird. Die Souveränität des Staates durchzuführen, auch gegen die sittlichen Mächte der Kirche, ist der tiefste Sinn der neueren Geschichte. Auch die Nationalität wirkt dabei in letzter Instanz nicht als Naturmacht mit, sondern sie wird in den Dienst der Staatsidee gehoben. Der Mensch darf nicht sein höchstes Heil schlechthin in seiner Nationalität, geschweige, wie man heute zu sagen sich erdreistet, in seiner angeblichen Rasse erkennen, sondern er muß allgemeineren geschichtlichen Motiven sein Herz öffnen und der Eingliederung in einen modernen Kulturstaat gutwillig sich einfügen. Höher als das Volk steht der Staat. Und nur des Staates wegen kann das Volk eine reine, vom Naturgefühl nicht lediglich abhängige, sittliche Bedeutung aufrechterhalten. Alle Poesie des Vaterlandsgefühls wendet sich der Mitwirkung am Staate zu, an seinen hohen geistigen und sozialen Aufgaben, in denen die Veredlung des Menschengeschlechts angestrebt wird.

Wenn nun aber diese politische Arbeit des modernen Menschen der reinen Sittlichkeit förderlich werden soll, so muß sie in der Tugend der Treue ihren Quellpunkt bewahren. Denn auch im Staatswesen walten einschränkende Rücksichten, welche Mäßigung gebieten, andererseits aber um so mehr auch heißen Eifer der Konsequenz erfordern. Gerade hier wird die wahrhafte Religiosität, wie sie doch eben in der Nächstenliebe die ethische Humanität vorbereitet, hilfreich wirken können. Die Pietät in der Religion wird in der Ach-

tung und Sympathie für andere Religionen sich bewähren. Kann sie das nicht, so widerlegt sie sich selbst, und begibt sich damit ihres Anteils an dem geschichtlichen Idealismus, welcher der Religion zusteht.

Nun bedenke man ferner die ungeheuerliche Komplikation von Vergehungen, die von Staatswegen durch die Verlockung zur Taufe an den Juden begangen wird. Wären es nur Geldmittel, mit denen hierbei gewuchert wird, so wäre der Schaden immerhin geringer. Aber der irdische Lohn, der hier auf den Glaubenswechsel gesetzt wird, betrifft auch nicht einmal etwa allein die Ehrenstellen, auf deren verschiedentliche Gipfel man allenfalls auch noch verzichten könnte; sondern es gilt hierbei auch in vielen Fällen den Lebensberuf. Das ist der wundeste Punkt in dieser ganzen Methode der Vergewaltigung. Vom Kindesalter schon nagt die Sorge an dem jüdischen Herzen, ob diejenige Richtung eingeschlagen werden darf, zu welcher Anlage und Neigung hinlenken. So wird der innerste Kern des Lebens von dieser Gefahr des Glaubenswechsels bedroht. Daß andererseits Leichtsinn und absoluter Weltsinn auf Seiten der Juden dieser Verführung entgegenkommen, braucht hier nicht näher beachtet zu werden, wo es sich nur um die prinzipielle Überlegung handelt. Diese hat sich vorzugsweise an den Staat und seine Organe zu halten.

Es ist daher die größte Entehrung der Staatsidee, welche durch diese Verlockung begangen wird. Die Simonie war eine unverhüllte Entehrung des Amtes. Der Glaubenswechsel dagegen, als Bedingung zum Amte, versetzt die Wurzel der Amtsehre in Fäulnis. Denn diese liegt auch in der Tugend der Pietät, die dem Staate, wie der angestammten Religion, im Herzen jedes harmonisch gereiften Kulturmenschen gegründet ist. Wenn daher der patriotische Mitbewerb an den Staatsämtern in offenkundigem Zynismus an den Glaubenswechsel gebunden wird, so ist es eine dreifache Verfälschung einer sittlichen Pflicht, der man sich schuldig macht: man entehrt die Religion, das Vaterlandsgefühl und den Staat.

Eine elementare Forderung für das Recht der Religion zur Fortexistenz muß daher vor allem die unnachsichtliche Ausrottung dieses empörenden Notstandes sein. Um es schroff, aber deutlich auszudrücken: wenn diese Verhöhnung der Reli-

gion, wie sie bei uns jetzt Politik ist, fortdauern könnte, so würde man denen recht geben können, welche an der Möglichkeit einer anständigen Religion überhaupt verzweifeln. Und es läge vielleicht nicht bloß Pessimismus in dem Anschluß an diese Parole. Denn es könnte vielleicht aus einer radikalen Abweisung der Kirchenreligionen eine neue ethische Vorstufe der Religion sich herausbilden.

Indessen lassen wir uns von Zeitströmungen, auch wenn sie ein Menschenalter und mehr, wie man fürchten muß, verheeren, nicht bestimmen, die prinzipielle Disposition zu verlassen. Wir halten fest an der Zuversicht, daß die echten geistigen und sittlichen Kräfte der Religionen schon aus der Logik ihrer Tendenz heraus zu innerlicher Versöhnung und zu verbündeter Kulturarbeit streben müssen. Ihre Kämpfe, wenn sie nur wenigstens im Zusammenhang mit den Mitteln der Wissenschaft geführt werden, müssen zur Ausgleichung der dogmatischen Gegensätze hintreiben. Noch immer bleibt es tiefe Wahrheit, was Nathan der Weise als das Kennzeichen des echten Ringes offenbart hat. Aber zur Menschenliebe tritt immer deutlicher auch die Liebe zur Wissenschaft, zur Menschenvernunft, als ein untrügliches Symptom echter Religiosität hinzu. Die Bibelkritik der protestantischen Theologie ist das beste Gegengift gegen den Judenhaß. Der Prophetismus ist als Universalismus nunmehr erkannt. Und die soziale Predigt der Propheten ist als ein sittliches Urelement der Religion fest gegründet. Der Messianismus wird sich bei ihnen der christologischen Umdeutung für die individuelle Erlösung auch noch entäußern lernen.

Auf Seiten des modernen Judentums werden die sittlichen Kulturtendenzen immer deutlicher und immer vorwiegender zur Ausprägung gebracht, soweit dies durch die Veranstaltungen der jüdischen Gemeinden, denen der Staat keine in Betracht kommende Unterstützung widmet, geschweige Anerkennung ihrer Wissenschaft an den Universitäten — billigerweiser gefördert werden kann. Es ist ein tiefer Schaden, daß das Judentum in seinen religiösen Körperschaften und in seinen rabbinischen Vertretungen die soziale Frage nicht als sein prophetisches Erbgut aufpflanzen kann, während Katholizismus und Protestantismus von diesem „praktischen Christentum" eine

beträchtliche Empfehlung genießen. Aber theoretisch, wie praktisch, lebt der prophetische Sozialismus in den messianischen Ideen und den festlichen Einrichtungen der Synagoge, wie in der Weltmacht ihrer Armenpflege und ihrer Notwehr gegen die internationalen Vergehungen und Verbrechen an ihren Glaubensgenossen

Wir haben uns nicht über die Linie der theoretischen Erörterungen hinauszubewegen. Weder Programme zu versuchen noch sonst praktische Ratschläge zu erteilen. Der ruhige geschichtliche Blick wird immer an zwei Punkten sich fest und sicher orientieren.

Erstlich ist das Judentum von einer historischen Ursprünglichkeit, in welcher es alle Kulturreligionen übertrifft. Eine solche Urkraft kann nicht als ersetzbar scheinen. Das Ursprüngliche ist in allen Fragen kräftiger, einheitlicher, reiner als alles Abgeleitete. Das Judentum hat sich in den Jahrtausenden erhalten. Ob es sich weiter erhalten wird, darüber haben wir nicht Vermutungen zu hegen. Die Gesinnungen und Bestrebungen, welche auf eine allmähliche Ausrottung gerichtet sind, kennzeichnen sich und richten sich somit selbst als Gegensatz zur Humanität. Aller Staatsweisheit und Geschichtsphilosophie dieser Art gegenüber fordern wir, daß es sich weiter erhalten muß; wir fordern dies aus der prinzipiellen Lage der religiösen Dinge heraus.

Und der andere Punkt ist die Tendenz der modernen Kultur, und zwar des modernen Staates. Die Wissenschaft bildet zwar die Grundlage; aber wofern sie nicht in systematische Philosophie hinausgeführt wird, kann sie noch keine hinreichende Bürgschaft für wahrhafte ethische Kultur gewähren. Der Staat dagegen steuert immer zielbewußter jetzt auf seine Souveränität hin und auf seine sittliche Selbständigkeit. Der Staat ist das zentrale Problem der modernen Völker; und ihm enthüllt sich das unentrinnbare Schreckbild des Anarchismus, wo immer eine Macht der Erde sich dem Mittelpunkt entgegenstellt, den er für die sittliche Kultur bildet. Der Staat wird daher auch die Versöhnung der Religionen zustande bringen, um sie für das Ideal der systematischen Ethik im Staate der Ethik dienstbar zu machen.

Das Gottesreich

Zu der Synthese unserer Überschrift muß eine Doppelfrage überleiten.

In den verschiedenen Beziehungen des Kulturlebens haben wir die soziale Sittenlehre unserer Religion festgestellt. Es verlangt uns aber nach einer Einheit, welche jene Vielseitigkeit in sich zusammenfaßt. Zu dieser Einheit soll uns die Frage führen, welche zwar das Problem selbst angreift, aber nur, um es in der gesuchten Einheit desto tiefer zu befestigen.

Die Frage geht auf den Begriff der sozialen Ethik selbst: enthält er nicht einen Pleonasmus? Kann es denn eine Sittlichkeit geben, die nicht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse des Menschenlebens sich erstreckte und nicht immerfort auf sie Bezug nähme? Welchen Vorzug, welche Eigenart unserer Religion könnten wir mithin erforschen, wenn wir ihre Sittenlehre aus dem sozialen Gesichtspunkte zu beleuchten suchen?

Indessen soll diese Frage uns doch nicht an unserem Plane irremachen. Worauf beruht denn nun aber die Sicherheit, die wir trotz diesem Einwande unserm Gesichtspunkte zutrauen, so daß wir unsere religiöse Sittenlehre nicht besser, nicht eindeutiger als Kulturkraft bestätigen zu können glauben, als indem wir ihre durchgreifenden Beziehungen auf das Gesamtgebiet des sozialen Daseins und Wirkens nachweisen?

Wir finden die Antwort am einfachsten, wenn wir das deutsche Wort Gesellschaft für das lateinische einsetzen. Denn obwohl auch die societas an den juristischen Ursprung erinnert, so verrät die Gesellschaft doch noch umfassender die Vieldeutigkeit ihres Begriffs. Wir gebrauchen sie nämlich erstlich im Sinne der Wirtschaft, und in dieser Bedeutung umfaßt sie das gesamte Gebiet der materiellen Kultur, alle Verhältnisse des Verkehrs und des Erwerbs. Sie zieht sogar auch

aus dem geistigen Gebiete das Recht und den Staat herbei, um sich ihrer Mittel und Gewalten zu bedienen und seinen Bedürfnissen diese anzupassen.

Aus den Kontroversen des Tages kennen wir genugsam diese Grundstimmung des politischen Sozialismus, welche für den Sinn der Geschichte allein auf den Materialismus der wirtschaftlichen Bedingungen sich stützen will. In dieser Richtung wirkt die eine, die materielle Seite des Begriffs der Gesellschaft.

Als man jedoch im 17. Jahrhundert gegen das positive Recht und den bestehenden Staat den Begriff der Gesellschaft aufstellte, da war es nicht dieses wirtschaftliche Moment, welches zu einer neuen Losung wurde; sondern eine zweite Bedeutung der Gesellschaft, die schon im Altertum nicht unbekannt war, wurde jetzt in neuer und universeller Begründung zu einer neuen Macht, zu einer Macht der neuen Zeit. Und nicht etwa Neuerungssucht und Revolutionsbegier waren die Triebfedern hierzu, sondern die Sittlichkeit schlechthin bezeugte ihr neues Leben in dieser ihrer Verjüngung. Worauf beruhte es nun, daß den vermeintlich alleinigen Wurzeln des sittlichen Daseins, als welche Recht und Staat in Geltung stehen, in dem Begriffe der Gesellschaft eine neue Quelle und Bürgschaft der Sittlichkeit entdeckt und den privilegierten Stützen entgegengehalten werden konnte?

Recht und Staat sind zwar in unaufhörlichem Wandel und Wechsel; aber es waltet in ihnen unerschütterlich die Fiktion ihrer Beständigkeit und daher ihrer Unverletzlichkeit. Dieser an sich notwendigen Voraussetzung muß nun aber eine andere nicht sowohl entgegen- als vielmehr zur Seite treten. Diese andere Voraussetzung vertritt die Idee der Gesellschaft. Sie macht aus der Not von Recht und Staat die notwendige Tugend. Gesetze und Rechte verändern sich unaufhörlich, und Staaten fallen, um an ihrer Stelle neue sich erheben zu lassen. Daß das so geschieht, ist nicht ein unvermeidlicher Nachteil, sondern es ist die Aufgabe und das begriffliche Schicksal von Recht und Staat, daß der ihnen einwohnende Begriff der Beständigkeit ergänzt werde durch den ebenso notwendigen Begriff der Veränderlichkeit. Und es ist dieser Begriff der Gesellschaft, welcher den Begriffen von Recht und Staat diese Notwendigkeit der Selbstverwandlung auferlegt. Und es ist ein Begriff der

Sittlichkeit, der sich in diesem Begriffe der Gesellschaft entfaltet. Keineswegs ist es der Materialismus der Geschichte, sondern im genauen Gegenteil der ethische Idealismus der Kultur, welcher dem Begriffe des Sozialen diese Macht verliehen hat, zum Regenerationsprozeß aller politischen und rechtlichen Verhältnisse unaufhörlich anzuspornen.

Aber wenn wir sonach den guten Sinn in unserem Problem der sozialen Ethik erkennen, so erhebt sich die zweite Frage: Wie mag es zu verstehen sein, daß in unserem Schrifttum kein Wort sich zu finden scheint für diese gemäß dem Zentralbegriffe der geschichtlichen Kultur notwendige Ergänzung und Berichtigung von Staat und Recht? Schon im Altertum, in der Stoa nämlich, regt sich der Sinn der socialitas an der societas: und unser Altertum sollte keine Spur dieser Regung erkennen lassen?

Wissen wir doch, daß mannigfache Begriffe des rabbinischen Rechtes die Billigkeit gegen die Gerechtigkeit geltend machen: nur für die allgemeinen Verhältnisse und Ziele der Weltgeschichte sollte unserem Schriftwesen die Perspektive der Gesellschaft gänzlich fehlen? — Wer zu der Einsicht gekommen ist, daß unsere Propheten in dem Messianismus den Sinn der Geschichte und in ihm das Problem der Weltgeschichte entdeckt haben, der wird es nicht zugestehen können, daß diese Triebkraft der sittlichen Welt in unserer Begriffswelt fehlen könnte.

Das Gottesreich ist derjenige Begriff, der alle die sittlichen Motive in sich faßt, welche im modernen Begriffe der Gesellschaft wirksam werden. Das Gottesreich ist der Begriff, aus dem erst der Begriff der Gesellschaft seine innersten Kräfte gesogen hat.

In gewaltigen Gegensätzen ringt sich, wie alles Begriffliche, so auch alles Religiöse empor; und nur in Gegensätzen vermag es sich durchzuwirken. So vereinigt der einzige Gott die Gegensätze der Gerechtigkeit und der Liebe in sich. Und so vereinigt der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott die Gegensätze der Liebe und Ehrfurcht in sich. Ein Psalmenwort spricht dies in Lauterkeit aus: „Denn bei dir ist die Vergebung, auf daß du gefürchtet werdest“ (130, 4). Nicht als der Gott der Strafe und der Heimsuchung wird Gott gefürchtet, sondern als der Gott der Liebe und der Vergebung.

Solche Einigung der Gegensätze, welche *Gott* und *Mensch* bilden, vollzieht das Problem der *Versöhnung*, wie es das Judentum in der Grundverfassung seiner Religion darstellt. Die Versöhnung des Menschen mit Gott bleibt das ewige Problem und die stete Aufgabe des Bekenners der jüdischen Religion. Die Gegensätze bleiben und sollen bleiben; sie werden in der Versöhnung nicht etwa zur pantheistischen Aufhebung gebracht: wohl aber zum Ideal ihrer Wechselwirkung.

Das Grundelement der *gesellschaftlichen* Gegensätze unter den Menschen bildet der Unterschied von *arm und reich*. In demselben Kapitel, gleichsam in *einem* Atem, sagt das Deuteronomium: „Denn es wird nicht aufhören der Arme inmitten des Landes" (15, 11). Aber vorher: „*Nur daß* bei dir kein Armer sein wird" (15, 4). Der leitende Gedanke, nur daß bei dir kein Armer sei, setzt sich in die Zuversicht um, welche seine Wirklichkeit annimmt.

Wie sehr dieser Gegensatz das Deuteronomium beherrscht, wird an der veränderten Fassung erkennbar, welche in ihm dem *Sabbatgesetze* gegeben wird. Der Schöpfungsgedanke aus dem zweiten Buche tritt hier zurück gegen die Begründung: „Auf daß dein Knecht und deine Magd ruhe *wie du selbst*... *Darum* hat dir der Ewige, dein Gott, geboten, den Sabbattag zu halten" (5, 14. 15). In der Ruhe von der Lohnarbeit soll dieser härteste Gegensatz unter den Menschen geschlichtet werden. Und bedeutsam tritt hier dasselbe anspruchsvolle Wort: „wie du selbst" auf, das in dem Gebote der *Nächstenliebe* erdacht worden war.

Hier kommt der soziale Gesichtspunkt zu unmittelbarer Evidenz. Daher könnte man in Analogie zu dem kühnen Gedanken *Ben Asais* das Sabbatgesetz wegen dieser seiner weltgeschichtlichen Aktualität sogar über das Gebot der Nächstenliebe stellen wollen. Denn dieses Gebot bleibt doch immer die Abstraktion eines Affektes, und der Affekt ist ein unsicherer Wegweiser. Mit der Liebe kann die sittliche Ebenbürtigkeit der Menschen nicht zuverlässig begründet, der Begriff des Menschen nicht unzweideutig bestimmt werden. Eine *gleiche* Befreiung von der Arbeit dagegen bringt ein gleiches Maß in das menschliche Getriebe. So vertritt der *Sabbat* das *Ideal der Einheit*

der Menschen in der Ausgleichung dieser Grundgegensätze aller Menschengeschichte.

Einen weiteren Gegensatz bilden die Völker und die Menschheit, und er wird scheinbar noch verschärft: Israel trägt als seinen Beruf die Erwählung zur Verbreitung des Gottesglaubens: ein einzelnes Volk tritt damit in einen Gegensatz zur gesamten Menschheit. Aber der Gegensatz soll auch hier nur zur Einheit führen. Dies einzige Volk soll zur Menschheit werden, sofern es seinen Beruf erfüllt: die Einheit Gottes über die ganze Menschheit auszubreiten. Die Menschheit, die einig den einzigen Gott bekennt, soll das Vaterland des einzigen, zur Verbreitung des Gottesglaubens erwählten Volkes werden.

Das ist keine neue Weisheit für uns, geschweige, daß eine Polemik sie erweckt hätte. Durch unsere Philosophie, die zugleich unsere Glaubenslehre ist, ist sie längst entdeckt worden. Der Begründer der jüdischen Philosophie, der Gaon Saadja schon hat es im 9. Jahrhundert ausgesprochen: „Unsere Nation ist nur Nation durch ihre Lehre." Nur der Lehre wegen sind und bleiben wir Nation; aber der letzte Sinn und Inhalt unserer Lehren ist die Unterwerfung der Nation unter die Menschheit.

Kein Höhepunkt unserer Religion ist in den neueren Zeiten zu solcher Anerkennung gekommen wie der Begriff des Messianismus. Und dennoch fehlt noch viel daran, daß das Verständnis dieser Idee und des Gegensatzes in ihr völlig durchgedrungen wäre. Unser großer Philosoph Maimonides, in allen Beziehungen der weise und klare Führer unseres Rationalismus, hat auch hier die Richtung vorgezeichnet: indem er die Zukunft (athid labo) unterschied vom Jenseits (olam haba). Der Messianismus wird erst dann völlig verstanden werden, wenn vom Begriffe der messianischen Zukunft jeder Jenseitssinn abgetrennt sein wird. Die Zukunft, welche die Propheten im Symbol des Messias vorzeichnen, ist die Zukunft der Weltgeschichte. Sie ist das Ziel, sie ist der Sinn der Geschichte, welche den Gegensatz bildet zur Geschichte in ihrer isolierten Wirklichkeit.

Und die Menschen selbst sind es, welche dieses Zeitalter des Messias herbeizuführen haben. Das Ideal des menschlichen Daseins, der Individuen, wie der Völker, die Zukunft des Messias

müssen die Menschen der Kultur erst denken und ersehnen lernen in der *Zukunft des Menschengeschlechts*. Die Verwirklichung der Sittlichkeit auf Erden, ihrer Aufgaben und ihres ewigen Zieles, dies und nichts anderes bedeutet uns die Idee des Messias. Dem geschichtlichen Leben der Menschen und der Völker, ihrem Recht und ihren Staaten gibt die Idee des Messias die neue Verfassung des ethischen Ideals.

Das Reich des Messias, *das ist das Gottesreich*. Nicht ein persönlicher Herrscher ist der Messias in jener Zukunft, nicht ein Heros, aber der Geist Gottes ruht auf ihm, und er bringt den Völkern das Recht. In den Tagen des Messias erhoffen wir die Aufrichtung des Gottesreiches, in dem Gottes Herrschaft allein die Wirklichkeit bestimmt. Wie sehr immer unser ältestes Schrifttum bereits die Stiftung von Recht und Gesetz, und so die Anerkennung des Staates klar und tief begründet hat, so weist doch über alle Rechte, Gesetze und Staaten der Wirklichkeit hinaus die Staatsidee der messianischen Zukunft. Diese Bedeutung hat das *Gottesreich* als *das Ideal der Weltgeschichte*.

Und dieses Ideal ist im strengsten Sinne das *ethische* Ideal. Wie sehr immer die Propheten mit ihrer poetischen Phantasie den Naturfrieden im Völkerfrieden besingen, und der Psalmist auch die Unschuld der Lebensfreuden in dieses Zukunftsbild hineinwebt, so hat auch hier wiederum *Maimonides* vor der Gefahr des *Eudämonismus* gewarnt. Nicht ein Schlaraffenland, nicht ein Utopien sollte den geschichtlichen Begriff der messianischen Zeit entstellen; aber allerdings fordert er mit Klarheit die unerläßliche Bedingung: daß die Bedürfnisse des materiellen Lebens den Pflichten der geistigen Kultur keine Hemmung mehr bereiten dürfen. So wird in unserer Glaubenslehre das soziale Problem in aller seiner Schärfe wohl erkannt und aus dem ethischen Schwerpunkt heraus gelöst.

Kann es noch bezweifelt werden, daß dieses messianische Reich, das Gottesreich, der Leitstern der Sittlichkeit für *alles* natürliche, für *alles* geschichtliche Dasein der Menschen und der Völker ist?

Die Sozialität ist aus der Sozietät entstanden: beide aber setzen nur das Verhältnis von Mensch zu Mensch voraus. — Bei dieser Voraussetzung bleibt das jüdische Denken nicht

stehen: ihm ist der Brennpunkt für alle Verhältnisse der Menschen untereinander doch überall und immer der einzige Gott. Ein Wort, welches der Gesellschaft entspringt, mithin dem bloßen Verhältnis von Mensch zu Mensch, ein solches Wort könnte unser religiöses Gefühl für Staat und Gesellschaft nicht befruchten. Unser religiöses Denken und Fühlen bewegt im letzten Grunde beständig der Gedanke, der Glaube an das Gottesreich als den Zweck der Weltgeschichte, den kein Zeitalter und keine Verirrung vereiteln und vernichten kann. Unsere Ethik ist sozial, weil und sofern sie messianisch ist. Und die Bezugnahme unserer Ethik auf das soziale Leben ist begründet in der Urkraft, welche das Gottesreich über alles Tun und Streben des Juden ausstrahlt.

So erklärt sich auch die rabbinische Bestimmung, daß bei dem Ausrufen des Bekenntnisspruches „Höre Israel" im einzigen Gotte zugleich mitgefühlt werden soll der Wille zur Hingabe des Lebens an ihn. Und diese Hingabe muß nicht allein die des Martyriums sein, sondern ebenso innig die Durchdringung aller menschlichen Aufgaben und Geschicke mit dem Gedanken: G o t t u n d s e i n R e i c h.

Der heilige Geist

Die im Titel angegebene Übersetzung der Worte רוח הקדש ist falsch; und dieser Fehler entspringt dem falschen Wege, den der Gedanke bei diesem Begriffe eingeschlagen hat. Die richtige Übersetzung ist: Geist der Heiligkeit. Was ist der Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen? Die Beantwortung dieser Frage erfordert zunächst die gesonderte Betrachtung der Begriffe Geist und Heiligkeit, sodann die der Verbindung beider Begriffe in der Wortverbindung Geist der Heiligkeit.

1. Geist und Seele. Gott und Mensch. Sittlichkeit und Heiligkeit. Die hebräischen Worte für Geist und für heilig haben eine lange Geschichte, beinahe eine parallele, und in ihnen vollzieht sich die innerlichste Entwicklung der biblischen Religion.

Der Geist ist ursprünglich der Wind und der Lebenshauch. In beiden Beziehungen aber wird er und bleibt er der Geist Gottes. Denn Gott regiert die Winde, wobei er die Erde entstehen und vergehen läßt. Und ebenso auch wird er zum „Gott der Geister für alles Fleisch“ (אל הרוחת לכל בשר 4. M. 16,22 = 27,16). Er ist daher gleichsam die Seele des Leibes. Und die Seele hat ja Gott im Leibe und für den Leib erschaffen.

Je mehr nun aber die Seele für das Problem der Religion in den Vordergrund tritt, desto unmittelbarer wird die innere Beziehung zur Sittlichkeit, wie zu allem Geistigen. So tritt der Geist in vielfache Verbindung mit allen den verschiedenen geistigen und sittlichen Eigenschaften und Betätigungen der Seele. Diese Eigenschaften der Seele aber erlangen ihre Vollendung in demjenigen Begriffe, welcher zum Inbegriff wird für die Eigenschaften Gottes. Diesen Idealbegriff der Menschenseele, wie Gottes, bezeichnet die Heiligkeit.

So ist in dem *Ursprung* beider Begriffe zugleich ihre *Verknüpfung im Menschen und in Gott angezeigt.*

Gott ist der *Schöpfer*, der Bildner des Geistes im Menschen. *So verbindet der Geist Gott mit dem Menschen, den Menschen mit Gott.*

Gott ist der *heilige* Gott. Und er würdigt die Menschen des Gebotes: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott.“ (קדשים תהיו כי קדוש אני 3. M. 19,2). *So verbindet auch die Heiligkeit Gott mit dem Menschen, den Menschen mit Gott.*

2. *Die Seltenheit des Wortes.* Eine *Steigerung* in der Verinnerlichung dieser Verbindung muß offenbar entstehen durch die *Verbindung*, welche zwischen dem *Geiste* und der *Heiligkeit* eingegangen wird. Es könnte daher vielleicht auffällig erscheinen, daß in unserer Bibel *nur in einem* Verse *zweimal* bei *Jesaja* und *einmal* in den *Psalmen* diese Verbindung, diese Nennung des Geistes der Heiligkeit vorkommt. Hat man die Verbindung etwa für einen Pleonasmus gehalten? *Oder enthüllt sich eine providentielle Vorsicht in dieser Scheu des Sprachgebrauchs?*

Die Jesaja-Stellen werden uns beweisen, daß der Geist der Heiligkeit kein prinzipiell neues Moment in den Geist Gottes bringt. Sofern der Geist Gottes die Entwicklung zur Heiligkeit in sich trägt, ist er seinem Begriffe nach *identisch* mit dem Geiste der Heiligkeit.

Und diese Identität erstreckt sich ebenso auch auf die *Korrelation von Gott und Mensch.* Gott ist Geist, und Gott ist heilig. Daher muß er den Geist und die Heiligkeit *in den Menschen verpflanzen*, und durch beide sich mit dem Menschen verbinden. So ist der Geist der Heiligkeit *bei Gott zugleich* der Geist der Heiligkeit *im Menschen.* Die Konsequenz ist schlicht und klar — und dennoch, welcher Gehalt und welche Fülle neuer Konsequenzen sind in dieser ursprünglichen Identität enthalten.

Nur die eine Psalmstelle bringt den Geist der Heiligkeit in eine intimere Verbindung zwischen Gott und dem Menschen. Und was enthält diese Intimität?

Auch diese Stelle bringt kein neues Moment, weder in den Begriff von Gott, noch in den vom Menschen. Ihre Beweis-

kraft in bezug auf das, was sie allein beweisen soll, wird daher nicht geschwächt dadurch, daß sie die einzige Stelle von dieser Bedeutung ist. Denn von allen Seiten drängt ja sowohl der Geist, wie die Heiligkeit, auf diese Entwicklung hin.

Aber die Verbindung desjenigen Begriffs, an dem diese Entwicklung an dieser wunderbaren Psalmstelle sich vollzieht, nämlich des Begriffs der Sünde, mit dem Begriffe von Gott und mit dem vom Menschen, das ist das Neue in dieser Verbindung.

Und es ist charakteristisch für die Psalmen, für ihren Stilcharakter, für ihren Begriff von der Sünde und der Erlösung: daß sie allein es sind, welche in der scharfen Form der Existenzfrage des Menschen vor Gott diesen Terminus gleichsam im einmaligen Gebrauche hervorbringen. Verfolgen wir nunmehr diese Entwicklung im einzelnen.

3. Der Geist. Der Geist steht zuvörderst im Gegensatze zur Materie, und so auch zur Materie des Lebens. Aber dieser Gegensatz wird nicht als Widerspruch gedacht, sondern Geist und Materie verbinden sich in allem Lebendigen, daher besonders im Menschen. Und durch diese Verbindung von Geist und Leben im Menschen bildet sich ursprünglich schon die Verbindung von Gott und Mensch. Denn der Geist ist Gott, nicht allein Seele.

Die Verbindung zwischen Geist und Gott ist für Gott selbst notwendig. Denn erstlich steht er im Gegensatze zu aller Naturkraft und aller Menschenmacht; er ist nicht im Winde und nicht im Feuer (לא ברוח; לא באש 1. Kön. 19,11. 12). Und ebenso steht der Geist im Gegensatze zu aller menschlichen Macht, besonders des Heeres (לא בחיל ולא בכח Zach. 4,6); aus dieser spezifischen Geistigkeit Gottes folgt ferner seine Allgegenwart. „Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste, wohin vor dir fliehen?“ (אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח Ps. 139,7). Auch die Allwissenheit folgt hieraus.

Je geistiger nun immer mehr Gott wird, desto innerlicher wird die Verbindung zwischen Gott und Mensch. Schon für den Organismus sahen wir sie vorbereitet. „Er ist der Gott der Geister für alles Fleisch“ (לכל בשר s. o.). Schon an diesen beiden Stellen bedeutet aber der Geist nicht nur den Lebensgeist, sondern den Geist der Gesamtheit, und daher immer

bestimmter die gesamte *Leitung des Menschen durch Gott.*

4. *Die Schöpfung.* Diese providentielle Verbindung zwischen Gott und Mensch, wie überhaupt zwischen Gott und der *Natur*, wird nun aber durch den Begriff der *Schöpfung* vertreten. Gott ist mit dem Menschen korrelativ verbunden: er *muß* ihn *schaffen*. Und wie dies vom Menschen überhaupt gilt, so besonders vom *Geiste* des Menschen, wie ja schon von der Seele. „In seiner Hand steht die Seele alles Lebendigen“ (בידו נפש כל חי Hiob 12,10).

Hiob führt aber nicht nur Leben, und nicht nur Vernunft auf den Geist Gottes zurück, sondern in der Gewißheit der Frageform begründet er alle geistige Selbstbeherrschung des Menschen auf seinen Erbanteil an Gott. „Was wäre der Anteil an der Gottheit von oben und das Erbe des Allmächtigen aus der Höhe?“ (Hiob 31,2). Hier wird der volle Rechtsbesitz des Menschengeistes an Gott durch die beiden Worte, die den Erbbesitz bezeichnen (חלק ונחלה), ausgedrückt, als ob Hiob sagen wollte: Mein Geist hat Anteil an der Schöpfung der Gottheit von oben, und er ist ein Erbe, das der Allmächtige aus den Höhen an mich kommen ließ. Die abstrakten Ausdrücke einerseits für Gott: die Gottheit und der Allmächtige, und die sinnlichen andererseits für die Herkunft von oben und aus den Höhen erklären sich vielleicht aus dieser Tendenz des Gedankens: den *ganzen* Menschen aus Gott herzuleiten und in dem Geheimnis Gottes das Wesen des Menschen zu begründen. Man bedenke jetzt den Fortschritt des Gedankens.

So wird Gott, der Schöpfer, zum *Bildner* von *Herz* und *Geist*. „Der Bildner *insgesamt* ihrer Herzen“ (היוצר יחד לבם Ps. 33,15). „Er spannet den Himmel und gründet die Erde *und bildet den Geist des Menschen in seinem Innern*“ (ויוצר רוח־אדם בקרבו Zach. 12,1). Wie die Schöpfung von Himmel und Erde, so ist die Bildung des Geistes im Innern des Menschen eine besondere Tat der Schöpfung.

5. *Die Verantwortlichkeit Gottes für den Menschen.* Die Schöpfung macht Gott selbst *verantwortlich* für den Menschen. Und der Geist tritt daher in alle geistigen und sittlichen Beziehungen ein, die der Begriff Gottes erfordert. *Hiob* pocht mit Fug mit besonderem Nachdruck auf die Schöpfung des

12*

Geistes durch Gott. „Der Geist Gottes hat mich gemacht, und die Seele des Allmächtigen erhält mich am Leben.“ (רוח אל עשתני ונשמת שדי תחיני Hiob 33,4). Aber nicht allein das Leben des Geistes gründet sich in Gott: „Wahrlich, Geist ist im Menschen, und die Seele des Allmächtigen macht sie vernünftig“ (אכן רוח־היא באנוש ונשמת שדי תבינם Hiob 32,8).

Das intellektuelle Wesen des Geistes führt schon der Mythos auf Gott zurück. Von ihm hat Bezalel seine Kunst, und Joseph, Josua, die Richter alle, zumal der Held Simson; und Saul, aber auch die Propheten, sie haben alle ihre Weisheit und Kunst von Gott.

6. Der Geist Gottes im Messias. Auch der Messias wird durch den Geist Gottes beglaubigt. Und während auch sonst der Geist als „guter Geist“ (ורוחך הטובה נתת Neh. 9,20, vgl. Ps. 143,10) bezeichnet wird, so heißt es beim Messias: „Und es wird ruhen auf ihm der Geist des Ewigen, der Geist des Rates und der Heldenkraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Gottes (ונחה עליו . . . רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ד׳ Jes. 11,2). Eine höhere Zusammenfassung der sittlichen Kompetenzen des Geistes steht auch noch nicht beim Messias.

7. Der Geist Gottes und das Volk. Der Geist verbindet jedoch nicht allein das menschliche Individuum mit Gott, sondern auch das Volk Israel, zunächst aber die Propheten. Indessen in allem Geistigen soll kein Unterschied bestehen unter den Mitgliedern des Volkes. „Möchte doch das ganze Volk Propheten sein und Gott seinen Geist auf sie geben“ (ומי יתן כל עם ד׳ נביאים כי יתן ד׳ את־רוחו עליהם 4. M. 11,29). Dieser ursprüngliche Universalismus des Geistes in Israel führt zum Messianismus und kommt zum höchsten Ausdruck in ihm. Bei Jesaja soll „die ganze Erde voll sein der Erkenntnis des Ewigen“ (מלאה הארץ דעה את ד׳). Und bei Jeremia hört sogar aller Gradunterschied in der Erkenntnis unter den Menschen auf; „denn alle werden mich erkennen von groß bis klein“ (כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם 31,33). Die letzte Konsequenz zieht Joël: „Und ich werde meinen Geist ausgießen auf alles Fleisch . . . und auch auf die Knechte und die Mägde“ (אשפוך את רוחי על כל בשר . . . וגם על העבדים ועל השפחות 3,1. 2).

So wird es zur Wahrheit im messianischen Sinne, was schon Ezechiel für das Haus Israel geweissagt hatte: „Und ich

will euch geben ein neues Herz und einen neuen Geist will ich geben in euer Inneres . . . und meinen Geist will ich in euer Inneres geben“ (ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם . . . ואת רוחי אתן בקרבכם 36,26. 27; 39,29).

8. Die Unsterblichkeit. Kohelet hatte seine Skepsis auf den Gedanken gerichtet: „Wer kennt den Geist der Menschenkinder, ob er nach oben steigt (מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה), und den Geist des Tieres, ob er nach unten fährt zur Erde“ (3,21 f.). Aber gegen den Messianismus kann die Skepsis nicht aufkommen, und so werden wir sehen, wie sie sich auch im Kohelet überwindet.

Wenn man diese Bindung von Gott und Mensch durch den Geist betrachtet, so kann man es nicht verstehen, daß die Unsterblichkeit nicht ein ausdrückliches Lehrgut des Monotheismus geworden sein sollte. „In deine Hand befehle ich meinen Geist“ (בידך אפקיד רוחי Ps. 31,6). Wenn auch ein altes Gebet noch hinzufügt: „Und mit meinem Geiste meinen Körper,“ so ist dieses naive Bekenntnis des Dichters kein Widerspruch gegen das Verlangen, hauptsächlich den Geist in Gott zu bergen. Indessen zeigt sich an diesem alten Gebete der Anstoß, den der strenge Monotheismus an der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes nehmen durfte.

Ist es denn in jedem Sinne richtig, daß der Mensch ewig sein soll, während nur Gott der Ewige heißt? Wiederholt sich in dem Mythos der Unsterblichkeit nicht der paradiesische Gedanke vom ewigen Leben des Menschen?

Es ist eine weise Einschränkung, welche unsere Bibel an diesem Gedanken dadurch vollzieht: daß sie ihn in Einklang setzt mit der Herkunft des Geistes aus Gott. Und es möchte die erhabenste Lösung sein, die diesem Problem geworden ist: welche Kohelet ihm gibt. „Und es kehrt zurück der Staub zur Erde, wie er war, und der Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben“ (וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה 12,7). Welcher andere positive Sinn von höherer Kraft und schlichterer Reinheit ist jemals der Unsterblichkeit gegeben worden, als sie ihm durch dieses fromme Wort wird?

Der Geist wird nun aber nicht etwa göttlicher Geist nach dem Tode; er bleibt der Geist des Menschen. Und er wird nicht

etwa mit Gott vereinigt, sondern er wird wieder, was er gewesen war: die Schöpfung Gottes. Gott ist seine Heimat. „Er ist der Bildner des Geistes des Menschen in seinem Innern." (ויצר רוח אדם בקרבו Zach. 12,1). Der Schöpfer seines Geistes hat diesen aber mit dem Körper verbunden. Nun kehrt der Staub zurück zur Erde, der er angehörte, und so geht der Geist zurück zu Gott, der ihn gegeben.

Gibt es in aller Unsterblichkeitslehre eine schlichtere und bestimmtere Auskunft über das Schicksal des Menschen nach seinem Tode? Er ist von Gott gekommen und geht zu Gott zurück. Von seinem Ursprung an ist der Mensch mit Gott verbunden, und diese Verbindung bleibt bestehen; an ihr kann der Tod, der den Leib trifft, nichts ändern für den Geist. Die Schöpfung des Geistes ist das Prinzip, welches die Unsterblichkeit zur Konsequenz hat.

Durch die *Schöpfung* bestätigt sich die Korrelation von Gott und Mensch, die der Geist fordert *und die ihn befriedigt*. Der Geist ist der Geist des Menschen, aber Gott hat ihn gegeben; er ist für ihn verantwortlich, auch für seine *Verwahrung*. Denn von Gott kann nichts Vergängliches kommen. So muß der Geist des Menschen wieder zu Gott zurückkehren, wenn der Anteil, den der Mensch an der Erde hat, seine individuelle Erscheinung verliert.

Was bei Gott alsdann aus dem Geiste des Menschen wird, darüber enthält sich die monotheistische Lehre vom Geiste jeder Mitteilung und jeder Vermutung. Für den Psalmisten genügt die Zuversicht: „Jede Seele lobt Gott" (150,6). Und es ist charakteristisch für die Psalmen, daß dieser Satz ihr *letztes* Wort ist. Solches Loben vermag nur die Seele, nur der Geist: „Sollte dich bekennen der Staub, sollte er verkünden deine Treue" (היודך עפר היגיד אמתך Ps. 30,10). Der Psalm hatte ja den Seelenschatz gehoben: „Wen habe ich im Himmel? mit dir verbunden, habe ich kein Verlangen an der Erde; . . . . die Nähe Gottes ist mein Gut" (מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ ... קרבת אלהים לי טוב 73,25. 28). Und in dieser „Nähe Gottes" hat schon ein alter Denker den besten Ersatz der Unsterblichkeit erkannt.

Eine andere Form der sittlichen Betätigung gibt es allerdings nicht mehr, wenn die Seele zu Gott wieder heimgekehrt ist. Aber die Frömmigkeit fühlt sich so befriedigt, und es ge-

schieht ihr ein so völliges Genügen, wenn sie nur Gott loben und seiner Nähe sich erfreuen, wenn sie nur in der Liebe und Verehrung Gottes verharren kann, daß dieses Ziel des menschlichen Daseins in der Heimkehr zu Gott ihr höchstes Verlangen, ihre letzte Zuversicht ist. So erfüllt sich der Ausgang des Geistes von Gott in diesem Rückgang zu ihm als die beste Gewähr der Unsterblichkeit, über die jede positive Andeutung nur aus der Religion in den Mythos zurückgleiten muß. In dieser Einschränkung aber erfüllt die Heimkehr zu Gott die Verbindung von Gott und Mensch, ohne daß diese zur Aufhebung ihres Unterschiedes führt.

9. Die Heiligkeit als Absonderung. Gehen wir über zur Heiligkeit, so müssen wir an die primitivsten Bedeutungen dieses Grundbegriffs zurückdenken, die im Gottesdienst des Opfers diesem Begriffe entsprachen. Wie im Mythos überhaupt einzelne Orte, wie Personen und auch Tiere, Häuser und Geräte sich absonderten von dem gemeinen Gebrauche, so hat der Opferdienst im Heiligtum und beim Priester diese Bedeutung der Heiligkeit als Absonderung gesteigert.

Aber das ist ja die große Entwicklungslinie, die der Monotheismus von Abraham ab, sofern er dem Sabäerdienste sich widersetzte, in geschichtlicher Kontinuität durchgeführt hat: daß aus allem Mythos in Gedanken und Gebräuchen, in Worten und Gesinnungen der eine Parallelismus sich ausbildet: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott" (3. M. 19,1). Mit dieser Korrelation verwandelt sich alle mythische Bedeutung der Heiligkeit mit einem Schlage in die neue Bedeutung der Sittlichkeit.

10. Heiligkeit als Aufgabe. Der Mythos würde sagen: heilig werdet ihr werden, denn heilig will ich euch machen. Hier aber wird die Heiligkeit von Gott gefordert, von ihm dem Menschen zur Aufgabe gemacht. Und die Erteilung wie die Lösung dieser Aufgabe wird nur bedingt durch die Korrelation zwischen Mensch und Gott. Nirgends dürfte sie so bestimmt und eindeutig hervortreten, wie hier. Heilig ihr! Denn heilig ich. Die Aufgabe hat demnach diese Korrelation zur Voraussetzung; die Begründung hätte sonst keinen Sinn. Und könnte man nicht in der Tat denken, daß

nur Gott heilig sein könne, seinem Begriffe nach, der Mensch dagegen seinem Begriffe nach die Heiligkeit nicht erreichen könne?

Es ist ja auch gar nicht gesagt, daß er sie wirklich erreicht. Nichtsdestoweniger hat die Aufgabe als solche ihren Bestand. Auf das Sollen ist der Nachdruck zu legen, während bei Gott der Begriff durch seine Definition erfüllt ist. So ist es lediglich die Korrelation von Mensch und Gott, welche diese Forderung begründet, welche ihr auch zugrunde liegt, als Voraussetzung. Sie fordert, sie ermöglicht diese Verbindung in der Heiligkeit.

11. *Die Vergeistigung der Gotteserkenntnis und des Gottesdienstes.* Die Steigerung, welche sich im Begriffe der Heiligkeit vollzieht, ausgehend von der Absonderung von Stoffen und überhaupt von materieller Absonderung zur Abkehr von allem Weltlichen, sofern es selbstisch ist, und zu sittlicher Läuterung, sie wird in natürlicher Weise vermittelt durch die *Vergeistigung* der Begriffe Gott und Mensch. Und dieser Entwicklung entspricht wiederum die *Erhebung des Gottesdienstes und der Gotteserkenntnis zu den höchsten Idealen des Menschentums.*

12. *Die Sabbatgesetzgebung.* Für das Leben der Menschen innerhalb *Israels* darf der *Sabbat* als das Symbol höchster sozialer Sittlichkeit bezeichnet werden. „Wer den *Sabbat* hütet, daß er ihn nicht entweihe, und wer seine Hand hütet, daß sie *nichts Böses* tue.“ (שמר שבת מחללו ושמר ידו מעשות כל רע Jes. 56,2). Und mit dem Sabbat hängt die ganze Reihe der *sozial-agrarischen Sabbatgesetze* zusammen, welche in dem *Jubeljahre* gipfelt.

13. *Der Messianismus.* Endlich aber schließt sowohl diese soziale Sittlichkeit, wie die Entwicklung der Korrelation von Gott und Mensch überhaupt der *Messianismus* ab. Gott schickt, als *Ertrag des geschichtlichen Lebens,* als die *Hoffnung und Zuversicht des Völkerlebens,* den Messias. Dieser Gedanke hat sich am Ende dahin entwickelt, daß das Volk Israel, der „Rest Israels“ (שארית ישראל), in den *Frommen,* die die *Armen* sind (עניים = ענוים), besteht, so daß er als der „*Knecht des Ewigen*“ (עבד ד׳) bezeichnet wird, und daher selber *zu diesem Messias sich entwickelt.* Und da ferner aber auch dieser „Rest Israels“ sich erweitert zum *Bruderbunde der Menschheit,* da alle Völker „sich dem

Ewigen anschließen" werden, so hat sich im *Begriffe des Messias* der Begriff des *Menschen* von allen Unterschieden der Abstammung befreit und in dem *einzigen Gotte seine eigene Einheit* entwickelt.

In allen diesen Vermittelungsbegriffen haben wir nun die entsprechende Entwicklung im Begriffe der *Heiligkeit*, sowohl für Gott, wie für den Menschen, zu betrachten.

14. *Der heilige Gott, der Universalismus, der Monotheismus und das Sein Gottes.* Gott ist heilig, das will sagen: Gott ist *der Heilige*. Unter den vielen geistigen und sittlichen Eigenschaften, die den Begriff Gottes bilden, ist kein einziger so zentral, wie der der Heiligkeit. Er ist der Inbegriff aller Eigenschaften Gottes. Er ist „der Heilige Israels", und als solcher soll er „der Gott der ganzen Erde genannt werden" (וגאלך קדוש ישראל אלהי כל הארץ יקרא Jes. 54,5).

Die Heiligkeit, aus der Absonderung von allem Mythischen entstanden, tritt selbst in den Dienst gegen den Anthropomorphismus ein. So wird aus dem heiligen Gotte „der *Name* meiner Heiligkeit". (שם קדשי Ezech. 39,7). „Und es wird preisen *alles Fleisch* den *Namen* seiner Heiligkeit" (ויברך כל בשר שם קדשו Ps. 145,21).

So geht die Heiligkeit im Namen und durch den Namen zusammen mit dem *Universalismus*, ebenso auch zusammen mit dem Monotheismus: „Niemand ist heilig, wie der Ewige, denn *niemand ist außer dir*" (כי אין בלתך 1. Sam. 2,2).

Die Heiligkeit *wird identisch mit dem Sein* überhaupt, und ebenso auch mit dem *Wesen Gottes*: „Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich gliche, *spricht der Heilige*" (אל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש Jesaja 40,25). Und die Theophanie des *Jesaja* besteht daher in der *dreimaligen* Nennung des Wortes heilig (6,3). „Und du bist heilig, du wohnst in den Lobgesängen Israels (ישב תהלות ישראל Ps. 22,4).

Graetz, immer fein merkend, findet diesen Ausdruck auffällig. Indessen dürfte er sich eben aus der Heiligkeit erklären, der zufolge Gott nicht mehr in Zion wohnt, auf seinem heiligen Berge (Joël 4,17), noch in seiner heiligen Wohnung im Himmel (5. M. 26,15), noch in seinem heiligen Tempel (Ps. 138,2), seinem heiligen Orte (Ps. 24,3). Allen diesen, wie immer geistig gedachten Örtlichkeiten stellt sich jetzt die *Anerkennung Israels* ent-

gegen, mithin die Grundform der Korrelation von Gott und Mensch. Der Heilige ist nicht zu denken in Zion nebst seinem ganzen eigenen Zubehör, sondern vielmehr nur in den Lobgesängen Israels.

Und von Israel geht folgerecht die Korrelation weiter zu den Völkern. „Und es sollen erkennen die Völker, daß ich der Ewige bin, der Heilige in Israel“ (וידעו הגוים כי אני ד׳ קדוש בישראל Ezech. 39,7). Die Worte vorher machen die Prägnanz dieser Namengebung als Heiliger unverkennbar: „Und meinen heiligen Namen werde ich verkünden inmitten meines Volkes Israel, und ich werde nicht entweihen lassen den Namen meiner Heiligkeit ferner“. Darauf folgen die vorher angeführten Worte: „und es sollen die Völker erkennen, daß ich der Ewige bin, heilig in Israel“. Der heilige Gott Israels bedeutet die Forderung der Gotteserkenntnis für alle Völker. So gipfelt auch die Heiligkeit im Messianismus. Und dein Erlöser, der Heilige Israels, Gott der ganzen Erde werde er genannt (Jes. 54,5).

Endlich verbindet sich der Heilige, wie der Geist, mit dem Schöpfer: „Der Heilige Israels, und sein Bildner“ (קדוש ישראל ויוצרו Jes. 45,11). Die Korrelation vollendet sich in dem Gedanken, daß der Ursprung Israels und der Menschheit in der Heiligkeit Gottes gelegen ist.

15. Die Übertragung der Heiligkeit auf den Menschen. Und jetzt erwägen wir die Übertragung der Heiligkeit, in der Einschränkung des Gebotes, auf den Menschen.

Zunächst wird im Begriffe Gottes die Losung entfaltet: „und der heilige Gott wird geheiligt durch Gerechtigkeit“ (והאל הקדוש נקדש בצדקה Jes. 5,16). So tritt in der Gerechtigkeit, dem höchsten Ausdrucke der Sittlichkeit, die Heiligkeit Gottes in die Korrelation zum Menschen. Und die Heiligkeit erscheint demgemäß als die Aufgabe des Menschen in dem Gebote: „und ihr sollt mich heiligen“.

Dies ist die Analogie zu dem Satze: „und ich werde geheiligt inmitten der Israeliten“ (ונקדשתי בתוך בני ישראל 3. M. 22,32). Gott vollzieht seine Heiligkeit an den Menschen. Und die Menschen erfüllen ihr Streben nach Heiligkeit in der Anerkennung des Ideals der Heiligkeit in Gott, dem sie nacheifern, und in dessen Nacheiferung sie sich selbst heiligen. „Und ihr sollt selbst euch heiligen und sollt heilig sein“ (והתקדשתם והייתם קדושים

3. M. 11,44 — להקדישני 4. M. 27,14). So durchdringt die Heiligkeit, als Heiligung, die Korrelation von Gott und Mensch, vollendet den Begriff Gottes als des Ideals der Heiligkeit, und vollendet den Begriff des Menschen in der Aufgabe und somit auch in der Fähigkeit, zur Heiligkeit emporzustreben.

Wie der Geist, so verbindet auch die Heiligkeit Gott mit dem Menschen, den Menschen mit Gott. Und beide bleiben dennoch voneinander *unterschieden*. Gott wird nicht zum Menschen, und der Mensch wird nicht zum Gotte. Aber die Heiligkeit läßt die Unterscheidung nicht zur Trennung werden, sondern sie bewährt sich als *Idee*, indem sie die Verbindung zustande bringt und gewährleistet. Die Heiligkeit wäre zwecklos bei Gott, wenn sie nicht ihre Nutzanwendung fände beim Menschen.

16. *Die Analogie von Geist und Heiligkeit — Die Selbstheiligung.* Betrachten wir jetzt die *Analogie* zwischen der *Heiligkeit* und dem *Geiste*; sie liegt in dem Satze: „Ich bin der Ewige, der euch heiligt“ (אני ד׳ מקדישכם 2. M. 31,13; 3. M. 20,8. 21,8). Wie der Geist von Gott dem Menschen gegeben wird, so auch die Heiligkeit. Dadurch wird die Steigerung nicht abgeschwächt, die in dem Gebote liegt: „Und ihr sollt selbst euch heiligen, und ihr werdet heilig sein“ (3. M. 11,44). Denn auch diese *Selbstheiligung* entspricht nur der Verleihung der Heiligkeit durch Gott, die nicht etwa die Übertragung eines Heilsstückes bedeutet, sondern nur die Anforderung dieser Selbstheiligung. Die Auslegung des *Sifra* beruht daher auf einer richtigen Gesamtexegese: זו קדושת מצוה.

Daher ist das Analogon zu dem Satze: „Ich heilige euch“ der Satz: „Ihn sollt ihr heiligen“ (אתו תקדישו Jes. 8,13). Dieses Gebot entspricht durchaus der Korrelation. Gott muß geheiligt werden; dies bedeutet: seinem Namen muß Anerkennung verschafft werden. Dies fordert schon der Mosaismus, der keine andere Sünde für *Mose* kennt als dieses Versagen beim Schlagen des Felsens. Und der Messianismus ist die Erfüllung dieser Heiligung Gottes durch die Menschen.

17. *Der heilige Geist.* Die Analogie mit dem Geiste führt uns nun aber endlich zum *heiligen Geiste*.

In einer Rede von gewaltiger Schönheit läßt der Verfasser des Jesaja-Textes plötzlich zum *ersten* Male im alten Kanon

den heiligen Geist erscheinen, und zwar *zweimal* in zwei aufeinanderfolgenden Versen. Die erste Anführung scheint farblos. Nach dem Satze: „Durch seine Liebe und Schonung erlöste er sie und hegte sie und pflegte sie alle Tage der Vorzeit“ heißt es: „sie aber widerstrebten und betrübten seinen *heiligen* Geist“ (והמה מרו ועצבו את רוח קדשו Jes. 63,10). Die Wahl dieses neuen Ausdrucks erscheint hier nicht begründet. Gott zu betrüben, bedarf es bei ihm keines heiligen Geistes. Nun aber heißt es unmittelbar darauf, wie das Volk nun weiter der Tage der Vorzeit gedenkt: „*Wo ist, der in ihre Mitte legte seinen heiligen Geist?*“ (איה השם בקרבו את רוח קדשו).

Jetzt ist die Anknüpfung des heiligen Geistes an den Geist gegeben. Denn auch ihn legt Gott in den Menschen, oder er „bildet ihn im Innern des Menschen“ (ויצר רוח אדם בקרבו Zach. 12,1). Hier ist der Geist im richtigen Sinne genommen: Gott legt ihn in uns, in den Menschen. Und so heißt es hier vom heiligen Geiste, daß er inmitten des Volkes gelegt ward.

Der heilige Geist unterscheidet sich somit nicht vom Geiste überhaupt. Und es bleibt ein literarisches Rätsel, wie er an dieser durch keine neue religöse Wahrheit ausgezeichneten Stelle plötzlich erscheint.

18. *Der heilige Geist und die Sünde.* Nun aber kommen wir zum *Psalm*, der den heiligen Geist *allein* noch, und zwar *nur einmal*, anführt. Der Psalm 51 ist ein richtiger *Bußpsalm* mit der ganzen Kraft der Reue und der Zuversicht auf Vergebung. Vielleicht hat die Tiefe dieses Bußgebetes die *Überschrift* veranlaßt: „nachdem er zu *Bathseba* eingegangen war“. Dagegen spricht nicht V. 6: „an dir allein habe ich gesündigt“. Denn darin spricht sich nur das starke Bewußtsein aus, daß alle Sünden gegen einen anderen Menschen zurücktreten gegen die Sünde gegen Gott.

Auch am eigenen Bewußtsein sucht der Dichter zunächst keinen Halt: „siehe in Verschuldung bin ich geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“ (V. 7). Die christlichen Autoren sind nicht so geschmacklos, hier etwa die *Erbsünde* zu wittern. Der Dichter will nur die menschliche Schwäche schonungslos aufdecken. Der folgende Vers lautet: „Du verlangst ja Wahrheit im Innern und Geheimen, so laß

mich deine Weisheit wissen". Und nun wird die Vergebung Gottes angerufen: „wasche mich, daß ich weißer werde als Schnee, verbirg dein Angesicht nicht vor meinen Sünden". Die Verzeihung Gottes kann von der Sünde erlösen.

Aber es bleibt nicht bei diesem Gebet um Vergebung, sondern der Dichter wendet sich nun zu seinem eigenen Herzen und Geiste. „Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz und erneuere in mir einen gegründeten Geist." Das Herz ist also nicht bei der Geburt festgelegt, noch auch der Geist; vielmehr soll Gott ein neues Herz und einen neuen Geist schaffen, als ob dieser dann erst „gegründet" wäre. Das ist die richtige Ansicht vom Geiste, daß er stets erneut werde, oder im Ausdruck des Gebetes, daß Gott ihn stets erneue. Damit wird die Sünde vereitelt; in dieser beständigen Erneuerung von Herz und Geist vollzieht sich die Erlösung von der Sünde.

An diesem Höhepunkte religiöser Erkenntnis läßt es sich verstehen, daß der Geist heiliger Geist genannt wird. Der Dichter wehrt sich gegen die Sünde und verlangt ihre Tilgung von Gott. „Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir" (אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני V. 13). Es ist nicht richtig, diesen heiligen Geist mit Kautzsch als den „Geist der Prophetie" zu verstehen; denn auch der Geist wird von Gott nicht nur in das Volk gelegt, sondern auch in das Individuum, und zwar in jeden Menschen, nicht nur in den Propheten.

Ebenso ist jeder Mensch auch heilig; an jeden ist die Aufgabe der Heiligkeit ergangen, und durch jeden Menschen will Gott geheiligt werden. Was isoliert vom Geiste und von der Heiligkeit gilt, das gilt um so mehr vom heiligen Geiste, in dem beide Mittel der Korrelation von Gott und Mensch sich vereinigen.

Und nun erkenne man die tiefe Innigkeit, zu welcher diese Korrelation hier ausgereift ist. Der Dichter, der seine Sünde beklagt, beruft sich für sein Gebet um Vergebung auf den heiligen Geist Gottes, den er in ihn gelegt hat. Es ist, als ob er sagen wollte: du darfst ihn mir nicht nehmen, nachdem du ihn mir gegeben hast. Der heilige Geist, von Gott dem Menschen gegeben, bildet den unzerstörbaren Charakter des Menschen.

Die Sünde kann dagegen nichts ausrichten; gegen sie hilft die Erneuerung des Geistes.

19. Die beständige Neuschöpfung des heiligen Geistes. Und vielleicht bewährt sich gerade in dieser Erneuerung des Geistes die eigentliche Kraft des heiligen Geistes. Der Geist überhaupt, wenn ich davon absehe, daß Gott ihn in mich gelegt hat, könnte vielleicht an sich die Erneuerung nicht bewirken. Aber der heilige Geist ist die Verbindung des Menschen mit Gott, die durch keine Sünde abgebrochen werden kann. Gott ist der Schöpfer des menschlichen Geistes. Diese Schöpfung ist nunmehr als beständige Neuschöpfung erkannt. Und hierin läßt sich ja wiederum die Heiligkeit erkennen, die in der Selbstheiligung gipfelt, die aber jetzt durch den heiligen Geist im Menschen bestätigt wird.

20. Unmöglichkeit der Erbsünde. So ist die Erbsünde unmöglich, ihr Gedanke überwunden. Sie widerspricht dem heiligen Geiste, der dem Menschen mit Gott gemeinsam ist. Es tritt gar nichts Neues in diesem Begriffe auf; er ist nur die Konsequenz der beiden Begriffe, die er zusammenfaßt. Der Geist ist dem Menschen gemeinsam mit Gott, und die Heiligkeit ist dem Menschen gemeinsam mit Gott. So bedeutet der heilige Geist die Verbindung von Gott und Mensch im Problem der Heiligkeit und im Organ des Geistes. Die Sünde kann niemals bewirken, daß Gott den Menschen von seinem Angesicht verwerfen, daß er ihn der Korrelation mit Gott berauben könnte. Diese Korrelation liegt im Begriffe Gottes. Und so kann der Psalmendichter mit Recht sagen, daß Gott seinen heiligen Geist nicht von ihm nehmen dürfe.

21. Nicht der, sondern dein heiliger Geist. Es ist bedeutsam, daß weder an dieser Hauptstelle noch bei Jesaja der heilige Geist absolut steht. Und wenn es sicherlich anstößig erscheinen müßte, würde er als der Geist des Menschen bezeichnet, so ist es um so tiefer bedeutsam, daß er als „dein heiliger Geist“ oder „dein Geist der Heiligkeit“ oder vielleicht noch genauer „der Geist deiner Heiligkeit“ bezeichnet wird. Von Gott geht der Geist aus, Gottes ist im Ursprung der heilige Geist. Aber Gott legt auch ihn, wie den Geist überhaupt, in das Innere des Menschen.

22. Keine persönliche Vermittelung zwischen

Gott und Mensch. Wie die Erbsünde durch diese Bedeutung des heiligen Geistes unmöglich ist, so erkennen wir den Wert dieses Begriffes für die Festigung der Korrelation von Gott und Mensch. Diese würde zerrüttet, wenn in dem heiligen Geiste eine eigene persönliche Vermittelung zu denken wäre. Der heilige Geist kann weder Gott noch Mensch sein, noch aber etwa auch Gott und Mensch zugleich sein; sondern er ist nichts anderes als ein Attribut, eine Kraft, gleichsam ein Organ in Gott und im Menschen. Der Geist ist nichts anderes; die Heiligkeit erst recht nicht; wie könnte der heilige Geist mehr als eine Funktion bedeuten sollen?

23. Die logische Bedeutung der Vereinigung. Der Begriff Gottes im Zusammenhange mit der Korrelation hat diese neue Konsequenz. Gott und Mensch müssen getrenntbleiben, wenn sie vereinigt werden sollen. Diese Voraussetzung des Getrenntbleibens gilt für den logischen Begriff der Vereinigung überhaupt. Ohne diese Bedingung wird das Denken der Vereinigung materialisiert. Gott ist bedingt durch die Korrelation mit dem Menschen. Und der Mensch ist bedingt durch die Korrelation mit Gott. Und den Höhepunkt erreicht diese Korrelation im Begriffe des heiligen Geistes. Aber auch für ihn muß Gott Gott bleiben und der Mensch Mensch, wenn anders ihnen der heilige Geist gemeinsam sein soll; wenn er die Heiligung des Menschen durch den Geist Gottes, und hinwiederum auch die Heiligung Gottes durch den Geist des Menschen bedeuten: wenn die Korrelation als Vereinigung im heiligen Geiste denkbar werden soll.

24. Vereinigung, nicht Vermittelung. Es läßt sich schon verstehen, daß, sobald die Entgleisung vom strengen Gedanken der monotheistischen Korrelation anhebt, der erste Schaden am heiligen Geiste angerichtet werden konnte. Erstlich ist er eine so einsame Erscheinung, und sodann setzt er an die Stelle der Vereinigung, welche die Korrelation bedeutet, bei aller Festhaltung der Unterscheidung, den vagen Begriff der Vermittelung, dem es ganz an Prägnanz gebricht.

Unter den Vorwürfen, die vom Christentum aus, aber auch vom Pantheismus und von der Mystik gegen das Judentum erhoben werden, möchte am schädlichsten für die Kultur der gewirkt haben, daß es keine Verbindung von

Mensch und Gott zulasse. Dahingegen haben wir uns dahin überzeugen wollen, daß die echte Verbindung, nämlich die wahrhafte Vereinigung, wie sie logisch gedacht werden muß, durch den heiligen Geist in Gott und im Menschen gewährleistet wird. Eine andere Verbindung kann nicht als Vereinigung gedacht werden.

25. *Die Zweideutigkeiten Spinozas.* Auch der *Pantheismus* wird so gänzlich entwurzelt. Man weiß, wie *Spinoza* mit dem Terminus des heiligen Geistes spielt, indem er ihn bald als den *Geist Christi* mit der *Weisheit Gottes* gleichsetzt, bald aber auch nach der pantheistischen Grundformel mit dem *menschlichen* Geiste überhaupt, insofern dieser an der Weisheit Gottes seinen Anteil hat. Aber freilich bleibt dabei unberücksichtigt, daß der Geist nur in Stufen an der Weisheit Gottes Anteil hat. Und es bleibt sogar die Frage, ob die adäquateste Erkenntnis schlechthin identisch ist mit ihr. Aber dabei kommt es auf den *Unterschied* zwischen *Erkenntnis* und *Ethik* an, den Spinoza jedoch nicht anerkennt.

26. *Die Begrenzung des heiligen Geistes auf die Sittlichkeit.* Und so ergibt sich hieraus der *Vorzug dieser Vereinigung durch den heiligen Geist vor allem Pantheismus.* Denn der heilige Geist *begrenzt* das Gebiet des Geistes auf die Heiligkeit, auf die *Sittlichkeit.* Und die *kritische* Philosophie beruht auf dem *Unterschiede der Gewißheit* in der *wissenschaftlichen* Erkenntnis und in der *Ethik.* Der Pantheismus stellt sich schon durch die Ignorierung oder gar Bestreitung dieser kritischen Grunddifferenz in einen unausgleichbaren Widerspruch nicht allein zur Ethik, sondern überhaupt zur *wissenschaftlichen Philosophie.*

Daher liebäugeln philosophierende Dichter und Dilettanten aller Art mit dem Pantheismus, weil sie nicht die Vorbereitungen auf sich nehmen, welche die Befassung mit der wissenschaftlichen Philosophie unbedingt erfordert, und weil sie ohne diese Rüstung phantasierend philosophieren zu dürfen glauben. *Spinoza* gewährt noch den Vorwand, daß seine *Definitionen* ihn vor dem Verdachte des Phantasierens schützen. *Es darf aber keine Ethik geben vor einer Logik und*

ohne die Unterscheidung von dieser. Diese Unterscheidung ist im Begriffe des heiligen Geistes angelegt.

Zwar ist die Differenz nicht ausdrücklich bezeichnet, aber positiv ist der eigene Gegenstand dieses Geistes, mithin dieser Art von Erkenntnis bezeichnet: das Heilige. Während Kant durch den „Primat der praktischen Vernunft" der Ethik im Werte der Erkenntnis einen Vorrang zugesprochen hat vor der der Wissenschaft, ist hier nur schlicht und bestimmt das andere Gebiet bezeichnet. Das Heilige erfordert einen eigenen Geist, das Sittliche eine eigene Erkenntnis. Darin besteht der methodische Vorzug dieser Lehre vor dem Pantheismus.

27. Der Vorzug des Judentums vor dem Pantheismus im Begriffe des Individuums. Indessen bleiben alle Vorteile erhalten, welche aus dem Gesichtspunkte der Verbindung von Gott und Mensch der Pantheismus und das Christentum zu bieten scheinen. Auf beiden Seiten ist die Verbindung keine widerspruchsfreie. Es bleibt bei ihnen nicht der Mensch Mensch und Gott Gott, sondern der Widerspruch von Gott und Mensch wird nimmermehr überwunden; auch im Pantheismus nicht. Denn die partikulare Sache muß, als solche, sich aufheben, wenn sie in die Idee der Ewigkeit und der göttlichen Substanz eingehoben wird. Es kommt daher gar nicht zur Verbindung mit ihr, sondern ihre Vernichtung und Vereitelung bleibt der letzte Ratschluß dieser Art von Gotteslehre und von Menschenlehre. Ist es denn Vereinigung, wenn das eine Glied derselben im Lichte des Ewigen schlechthin verschwinden muß?

28. Übereinstimmung mit dem ethischen Idealismus. Dahingegen wird die weiteste Perspektive gelichtet für die Vereinigung von Gott und Mensch durch den heiligen Geist. Die Unendlichkeit bleibt das unterscheidende Merkmal der Gottheit. Der heilige Geist ist nicht zugleich der „Geist der Geister alles Fleisches". So bleibt auch die Substanz eine Differenz zwischen Gott und Mensch. Der Mensch ist Erscheinung, wie schon Platon sagte. Und wenn Gott nach Kantischer Terminologie das Ding an sich ist, so ist er nach derselben Terminologie dadurch eben auch die Idee, deren Bedeutung in ihrer Sendung liegt an die Menschenwelt, an die Welt der Erscheinungen, welche aber zugleich die

Welt der *wissenschaftlichen* und auf deren Grunde die der *ethischen* Erkenntnis ist. Mit dieser Lehre läßt sich der Gedanke vom heiligen Geiste in Übereinstimmung bringen.

Durch den heiligen Geist ist der jüdische Monotheismus mit dem *wissenschaftlichen Idealismus* wie mit einem natürlichen Bande der Einfalt und der Gewißheit verknüpft. Das Interesse, dem der heilige Geist als *Vermitteler*, nicht als *Vereiniger* sich dienstbar macht, ist das eigentliche Interesse der spezifisch und absolut wissenschaftlichen Welt, die die Differenz zwischen Gott und Mensch durchaus nicht ertragen und daher auch die Bekenner der *Einzigkeit* Gottes im letzten Grunde gar nicht begreifen kann. Der *griechische* Geist, und er ist der Typus des wissenschaftlichen Weltsinnes, sucht die *Vermittelung*, wie sie es nennen, zwischen Gott und Mensch. Diesem griechischen Zauber ist der *Jude Philo* mit seinem *Logos* zum Opfer gefallen.

29. *Der Grund der Differenz zwischen Pantheismus und Monotheismus.* Welches Interesse beherrscht denn nun aber eigentlich die Menschen, wenn sie durchaus die Kluft zwischen Gott und Mensch überbrücken wollen? Warum denken sie denn nicht wie jener Talmudlehrer: „Er im Himmel, und du auf der Erde, darum seien deine Worte gering = demütig?“ Leitet das Denken denn etwa allein die logische Regel, welche immer nur *Einheit* unter dem Seienden nachweisen will; oder setzt diese Einheit selbst nicht auch *Verschiedenheiten* voraus, die ebenso nach einer logischen Regel anzuerkennen sind? Diese Verschiedenheit wird zwischen Gott und Mensch zugleich zu einer *ethischen* Aufgabe, *sofern die Verwirklichung der Sittlichkeit auf Erden eine Angelegenheit der Ethik ist*, und sofern diese am letzten Ende nur durch die *Grundlegung Gottes* befriedigt werden kann. Dieser Gott aber ist daher seinem Begriffe nach *verschieden* von dem Begriffe des Menschen.

Der Kampf zwischen Monotheismus und Pantheismus ist nicht sowohl ein Kampf zwischen Philosophie und Religion, als vielmehr zwischen Philosophie, aber *ohne* die Ethik in *besonderer systematischer* Gestalt, mit derjenigen Philosophie, welche Ethik als eines selbständigen systematischen Gliedes bedarf.

Die jüdischen Philosophen haben sich von den frühesten Zeiten an den Reizen des Pantheismus nicht verschlossen, aber immer wurde ihnen von jüdischer Seite selbst die Gefahr vorgehalten, mit welcher sie den Monotheismus bedrohen. Es wäre zu untersuchen, ob diese jüdischen Gegner des jüdischen Pantheismus auf den heiligen Geist sich berufen, und ob ihnen überhaupt das Bewußtsein aufgegangen ist, daß der heilige Geist, der die Sündhaftigkeit des Menschen abwehrt, und der als göttlicher Geist zugleich menschlicher Geist ist, ihre Zurückweisung des Pantheismus irgendwie beeinflußt hat.

30. Der heilige Geist als der soziale Messias. Einen geheimsten Begriff in der Geschichte des religiösen Geistes bildet dieser heilige Geist. Den Hellenismus haben wir schon berührt und können ihn nicht weiter streifen. Aber was ist in Talmud und Midrasch aus dem heiligen Geiste geworden? Überall herrscht die naive Ansicht vor, daß nur Gott selbst der heilige Geist sei; daß er das Wesen Gottes vertritt, wie dies ähnlich gilt von der Herrlichkeit Gottes oder von der absonderlichen Lagerung (שכינה), durch welche das Sein Gottes sinnbildlich dargestellt wird. Wie Gott nach diesem Sinnbild ruht, so ruht nach einem anderen hebräischen Worte auch der heilige Geist auf dem Menschen.

Im Midrasch wird von Elias, der bekanntlich der Vorbote des Messias ist, der Spruch angeführt: „Ich rufe als Zeugen Himmel und Erde dafür an: es sei ein Israelit oder ein Heide, ein Mann oder ein Weib, ein Sklave oder eine Magd — in allen nur ruht nach den Handlungen eines Menschen der heilige Geist auf ihm“ מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ בין גוי ובין ישראל, בין איש ובין אשה, בין עבד ובין שפחה הכל לפי מעשה שעושה כך רוח הקדש שורה עליו (Tanna debe Elij. Rabba ed. Friedm. c. 10. S. 48). So hat der heilige Geist die messianische Aufgabe übernommen: den Völker- und den Standesunterschied unter den Menschen auszugleichen.

Aber der heilige Geist richtet sich auch nur nach den Handlungen des Menschen, nicht nach seinen Erkenntnissen. Der heilige Geist ist der Geist der Ethik, nicht ein theoretischer Geist, und daher auch überhaupt kein sogenannter metaphysischer, der das Wesen der Gottheit zu be-

13*

stimmen hätte. *Nur allein den sittlichen Begriff des Menschen betrifft dieser Geist der Heiligkeit* auch nach der Ansicht der Rabbinen.

Auf dem Menschen ruht der heilige Geist, nicht auf dem Israeliten.

Das ist die große Entwicklung, die derjenigen entspricht, welche der Begriff der Heiligkeit zu durchwandern hat. So ist der heilige Geist der Geist Gottes und der Geist der *Menschheit*. Die Korrelation von Gott und Mensch hat den messianischen Sinn erlangt. Daher kann aber die Vereinigung nicht zur Verschmelzung führen. *Die Gegensätze bleiben, wenngleich die Vereinigung inniger wird*, die der heilige Geist vollzieht.

Die ethischen und die historischen Motive der Religion

Gegen die ethische Begründung der Religion regt sich immerfort in allen Lagern eine Gegnerschaft, die in ihren Gründen sehr gemischt ist. Im letzten Grunde aber beruht der Gegensatz doch auf der allgemeinen Differenz zwischen der idealistischen und der materialistischen Geschichtserklärung. Dieses Unterschiedes sind sich freilich alle die verschiedenen Gegner der ethischen Wurzel- und Triebkraft der Religion nicht bewußt, aber welchen anderen Gegensatz gäbe es überhaupt gegen die Idee als das vielgestaltige Materielle?

Wie man nun in der Geschichte die wirtschaftlichen Verhältnisse als den Urgrund aller Erscheinungen ansieht, aus dem mit Recht und Staat auch alle die anderen geistigen und sittlichen Blüten der Kultur hervorsprossen, als deren eine sogar auch die Religion angesprochen wird, so pflegt man innerhalb der religiösen Erörterungen bald Wunder, bald, wenn diese verschmäht werden, historische Fakta einzusetzen, die, als solche, dem Verdacht des Wunders entrückt werden. Gegen die ethischen Ideen aber macht man die historischen Begebenheiten als reale Faktoren geltend; und schon allein durch diese Auszeichnung verrät man, daß man die ethischen Kräfte zu blutlosen Abstraktionen herabsetzt. Überall ist es der Unglaube an die objektivierende Bedeutung der Idee, die mangelhafte Erkenntnis von der natürlichen Aufgabe der Idee, alle wahrhafte Realität zu begründen und zu verbürgen, welche das Mißtrauen erregt gegen die Begründung der sittlichen Kultur überhaupt und in ihr aller Kultur, und so zum mindesten auch der Religion, ausschließlich und letztlich in den Ideen der Sittlichkeit.

Die idealistische Geschichtsauffassung beruht auf der ideali-

stischen Naturerklärung. Und wie diese die Natur in logisch-mathematischen Begriffen konstituiert, so sucht auch die idealistische Geschichtsauffassung methodisch analoge ethische Begriffe für alle materiellen Verhältnisse der Wirtschaft mit allen ihren Ausgeburten als Wurzeln nachzuweisen und alle Realitäten der Kultur aus ihren Quellen herzuleiten. Schließlich ist ja ein jedes historische Faktum nicht an und für sich gegeben, sondern erst durch die historische Tradition hindurchgegangen und aus ihr hervorgegangen. So ist der sogenannte historische Faktor immer zuerst ein geistiger; also ist seine Wurzel doch letztlich die Idee. Und seine Gültigkeit als Realität hängt davon ab, welchen Wert die Idee hat; ob sie ein Mythos, eine poetische oder sonstige Phantasie, eine philosophische Begriffsdichtung oder gar nur eine Sage oder Legende ist. Welches Kriterium entscheidet über den Unterschied der historischen Wirklichkeit von der Legende? Kann es ein anderes sein als das Kriterium der Wahrheit? Bei den Problemen der Naturerkenntnis ist dieses Kriterium festgelegt in Logik und Mathematik: Könnte es für die Geisteswissenschaften ein anderes Kriterium geben, als welches die sittlichen Ideen enthalten?

Die moderne Kultur ist daher dem Problem der Religion gegenüber mit immer mehr reifender Bestimmtheit zu deren ethischer Begründung vorgeschritten, welche in allen Religionen und in allen Zeitaltern als ein Richtweg gedient hat. Immer und überall aber hatte sich Gegnerschaft behauptet gegen den Rationalismus der Religionswissenschaft. In neuerer Zeit wird sogar die Wirklichkeit Gottes zum Stichwort gemacht gegen die methodische Begründung der Religion in der Ethik. Man wird nicht fehlgehen, wenn man in dieser Richtung das Interesse vorwiegend erkennt, welches der moderne Protestantismus an der Wirklichkeit, und mehr als an der historischen noch, an der fortwirkenden Wirklichkeit Christi nimmt. Im jüdischen Lager dagegen dürfte, abgesehen von dem unphilosophischen Mißtrauen gegen die realisierende Macht der Idee, besonders noch das komplizierte national-jüdische Problem, das man zum Schwerpunkt der jüdischen Religion machen möchte, eine Zurückdrängung des ethischen Schwerpunktes zur unbeabsichtigten Folge machen.

Das Deuteronomium hat den Namen: „Wiederholung der

Thora“ erhalten. Und diesen Namen verdient es zu behalten, nicht nur wegen der Wiederholungen, sondern wegen der Zusammenfassung und Würdigung alles bisherigen Inhalts der Thora. Es ist wie ein Monolog, den der Volksgeist mit sich selbst hält, und in dem er seine Ursprünge und seine letzten Ziele entrollt, seine nationalen Urkräfte und Urgedanken über sein Verhältnis zu seinen ältesten Helden, wie zu den Völkern seiner Umgebung. Dieser Monolog soll das Nationalbewußtsein entflammen für die großen Aufgaben, die ihm gesetzt sind. Worin aber sollen diese nun hauptsächlich bestehen? Etwa in den politischen Zielen der eigenen Nation und gegenüber den anderen Nationen? Nationale Aufgaben solcher Art werden jedoch ausdrücklich und nachdrücklich der religiösen Aufgabe unterstellt: der Erkenntnis und der Verehrung des einzigen Gottes, mit der daraus erwachsenden Verpflichtung, diesen einzigen Gottesdienst zu verbreiten und daher den Götzendienst zu vertilgen.

Da nun aber für diese religiöse, diese Aufgabe der Idee die Erweckung des Nationalbewußtseins als das notwendige Mittel erscheint, so gibt sich die große Rede in den Gefilden Moabs ausgiebig den nationalen Erinnerungen hin, dem eindrucksvollen Bericht der Vorgeschichte in politischer und religiöser Hinsicht. Indessen gipfeln alle diese Reminiszenzen nicht sowohl in dem Faktum der Befreiung aus Ägypten als vielmehr in dem der Offenbarung am Sinai. Auch hierin sehen wir schon wiederum den Kampf zwischen einem bloß realen und einem zugleich idealen Faktor. Aber schon bei diesem historischen Faktor der Befreiung aus Ägypten erkennen wir mit lehrhafter Deutlichkeit den Zusammenhang des echt Historischen mit dem Sittlich-Idealen. Es ist nicht etwa eine Erinnerung an den Triumph Israels über Ägypten, die als nationaler Ursprung gefeiert wird, sondern das Gedenken wird gerichtet auf die Befreiung aus dem „Eisenhammer der Sklaverei“. Und ebenso geht durch die ganze Thora die immerfort wiederholte Mahnung daran, daß „ihr Fremdlinge waret im Lande Ägypten“, und daß ihr daher den Fremdling lieben müßt, wie Gott den Fremdling liebt. So wird der nationale Hochmut und Dünkel eingedämmt durch diese Zurückführung der Nation auf ihren Ursprung in Sklaverei und Fremdherrschaft.

Es ist wahrlich ein hohes ethisches Wahrzeichen des jüdischen Nationalbewußtseins, wie es nur diese Religion schaffen konnte: daß dieses Volk seinen Ursprung nicht ansetzte in einer autochthonen Ursprünglichkeit oder einer göttlichen Abstammung, noch überhaupt in irdischer Macht und Größe, sondern in der ärgsten irdischen Niedrigkeit. „Sklaven waren wir dem Pharao in Ägypten", so heißt es noch heute in unserer Agende am Pessachabend. Und in dem herrlichen Gebete, das für die Darbringung der Erstlingsfrüchte vorgeschrieben ist, hat der Darbringer zu bekennen: „ein irrender Aramäer war mein Vater". Überall war das Nationalbewußtsein in Demut gegründet und gefestet.

Was bedeutet nun aber dagegen die allererste Begründung der Nation durch die Erzväter? Sie enthält keineswegs einen Widerspruch gegen diese nationale Wurzel der Demut. Denn erstlich bleibt der Zusammenhang mit Kanaan und mit den semitischen „Brüdern" immer unbefangen erhalten, und sodann wird, wenigstens in Abraham und Isaak, ganz uneingeschränkt, auf den rein idealen Momenten der religiösen Sittlichkeit die nationale Urheberschaft gesichert; und was bei Jakob von Zweideutigkeit hinzutritt, das hat offenbar schon historische Hintergründe, welche die Naivität der Sagentradition beeinflussen. Endlich aber bleiben selbst da noch genug der rein sittlichen Motive erhalten, welche schließlich in Joseph gipfeln, so daß durch sein rührend-mächtiges Idealbild alle Schatten vom Bilde des Vaters hinwegschwinden.

Es gibt nun aber ein ganz absonderliches Moment in der großen Rede des Deuteronomiums, an welchem diese Verschlingung der ethischen und der historischen Motive unverkennbar durchsichtig wird. Unter den vielen Apostrophen an Gott und an das Volk, welche hier mannigfach variiert werden, findet sich auch das Wort: „Oder hat ein Gott versucht, hinzugehen, und sich ein Volk zu nehmen aus der Mitte eines Volkes?" Die Befreiung Israels wird hier als eine singuläre Tat der göttlichen Vorsehung gedacht. Für einen Appell an das Nationalbewußtsein, besonders um es zu erwecken, mochte diese Auszeichnung hingehen, wie ja auch die gesamte Liturgie auf dieses „Andenken an den Auszug aus Ägypten" aufgebaut ist. Aber es ist doch höchst bedeutsam, daß innerhalb der Prophetie auch

dieses scheinbar unbestreitbare Recht des Nationalgefühls aus der tieferen religiösen Einsicht heraus angegriffen worden ist. Amos, der erste literarische Prophet, hat das Verdienst, diese Eindämmung des Nationalismus vollführt zu haben in dem harten Worte: „Seid ihr nicht, wie die Kinder der Kuschiten mir, ihr Kinder Israel? Spruch des Ewigen. Habe ich nicht Israel heraufgeführt aus dem Lande Ägypten und die Philister von Kaphtor und die Aramäer von Kir?“ (Amos 9, 7). Diese gewaltige Konsequenz zieht der Monotheismus im Messianismus schon mit seinem ersten Propheten.

Es bleibt daher als das wichtigste und das wirksamste Bollwerk, welches das Deuteronomium für die Erweckung des Nationalbewußtseins zum Zwecke und im Dienste der Begründung und Befestigung des Monotheismus errichtet, nur die Berufung übrig auf den sittlichen Gehalt der Lehre: auf die „Rechte und Satzungen“, deren „Weisheit“ gerühmt wird, und durch welche „in den Augen der Völker“ die Wahrheit Gottes und seiner Lehre bewiesen werden soll. „Und wo ist ein großes Volk, dem gerechte Satzungen und Rechte wären, wie diese ganze Thora, die ich vor euch heute gebe“ (5. Buch Mose, 4, 8). Und immerfort wird die Berufung auf die Weisheit dieser Gesetze wiederholt, durch welche das Volk selbst als ein „weises und vernünftiges“ erwiesen werde. Nach alter Auffassung bedeuten die einen dieser beiden Begriffe, die Satzungen (Chukkim), die im engeren Sinne religiösen Vorschriften, die Rechte hingegen (Mischpatim) die allgemein sittlichen, rechtlichen Gesetze. So hat auch Maimonides den Unterschied bestimmt, und durch das gesamte jüdische Schrifttum geht die Richtung auf diese Unterscheidung von Zeremonialgesetz und sittlichem Grundgesetz. Im Geiste des Deuteronomiums und in den ergreifenden Ausführungen dieser Rhetorik ist dieser Unterschied unter den Religionsgesetzen festgelegt worden, den auch die Mischna festgehalten und in das tägliche Morgengebet aufgenommen hat.

Es ist sonach unzweifelhaft, daß der grundsätzliche jüdische Rationalismus, der auch den „Zaun der Lehre“ durchbrochen hat, alle die historischen Momente der Tradition einschließlich der Schöpfung durch die ethischen Motive verklärt hat, so daß sie nicht isoliert bleiben, sondern immer von den ethischen

Motiven durchdrungen werden, wie es bei der Befreiung aus Ägypten mit besonderer Erziehungskraft gelungen ist. Überall zeigt sich diese Tendenz, die endlich auch vor der Offenbarung nicht zurückschreckt, vor deren anthropomorpher Auffassung das Deuteronomium sich nicht genugtun kann zu warnen.

Daher lasse man sich auch von diesem Geiste ermahnen, wo man Gott selbst als einen realen Faktor für die Geschichte Israels heranzuziehen sucht: daß man jede Spur zu vermeiden strebe, welche auf die schiefe Ebene der Materialisierung hinlenkt. „Bewahret euch um eurer Seelen willen", so warnen vor solcher Gefahr die Worte des Deuteronomiums.

In Sittlichkeit und Religion übertrifft die Wahrheit alle Wirklichkeit der Natur. Das tiefste Wort, mit dem unsere Religion Gott bezeichnet, ist Wahrheit. Er ist „der Gott der Wahrheit". Bleiben wir bei diesem höchsten Worte der Erkenntnis und des religiösen Seins. Es ist unersetzbar durch alle Werte, welche der sinnlichen Natur und nicht minder aber auch der geschichtlichen Erfahrung entnommen werden. „Das Siegel des Heiligen, gelobt sei er, ist Wahrheit", so lautet ein weises Wort des Talmud.

Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte

Für die Philosophie der Geschichte besteht die methodische Grundfrage: ob die Geschichte ihren Schwerpunkt in der politischen habe oder in dem Kollektivbegriffe der Kulturgeschichte.

Die Geschichte der Juden dürfte Licht bringen in diese Schwierigkeit. Denn nach der Vernichtung des jüdischen Staates haben die Juden eine Geschichte, die jedoch eines eigenen politischen Mittelpunktes entbehrt. Freilich ist hier an die Stelle des Staates die Nation getreten, und es könnte daher der Schein entstehen, daß die Geschichte der Juden, als eine Geschichte der jüdischen Nation, die Fiktion eines jüdischen Staates aufrechterhielte. Indessen erhebt sich hiergegen das Verhältnis der jüdischen Nation zur jüdischen messianischen Religion, welche letztere nicht mehr in Identität gesetzt werden kann mit dem jüdischen Staate. Es bleibt daher kein Ausweg für die jüdische Geschichtsschreibung, der sie der jüdischen Nation wegen auf den jüdischen Staat hinlenken könnte, wenn anders die jüdische Religion ihr unverrückbarer Mittelpunkt und ihr zentraler Gegenstand sein muß. So würde die Geschichte der Juden den politischen Schwerpunkt auszuschalten und unter den Triebkräften der allgemeinen Kultur einzig und allein die jüdische Religion in ihrer Entwicklung darzustellen haben.

Für einen Mann von dem politischen Feuereifer unseres Graetz und zumal in der Zeit, als M. Hess sein „Rom und Jerusalem“ schrieb, war es gewiß eine harte Probe, auf welche sein wissenschaftliches, sein religiöses und vollends sein jüdisch-nationales Bewußtsein gestellt wurde, als er über dieses Grundproblem der Geschichtsphilosophie sich entscheiden sollte. Wir haben nun zwar kein eigenes literarisches Dokument darüber, daß er diese drei Begriffe, Staat, Nation und Religion, sich zum zentralen Problem für seine Geschichte der Juden zu Grunde ge-

legt hätte, aber es ist sehr beweiskräftig für die methodische Gründlichkeit, mit der er auch im philosophischen Sinne, nämlich im methodologischen, für sein großes Werk die Vorbereitung traf, daß er, bevor er an dieses selbst heranging, bereits im Jahre 1846 in der von unserm Lehrer Frankel redigierten „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums“ eine Reihe von Artikeln über „die Konstruktion der jüdischen Geschichte, eine Skizze“ veröffentlichte.

Schon im Beginne dieser Abhandlung kam es nun aber zu einer sehr interessanten und lehrreichen Kontroverse zwischen ihrem Verfasser und dem Redakteur, und zwar an keinem anderen als diesem Wendepunkte in der Auffassung der jüdischen Geschichte. Graetz nämlich beginnt mit der Frage „Was ist Judentum?“ Diese Frage ist sein erstes Wort. Und er erörtert sie in einer kurzen Auseinandersetzung mit Samuel Hirsch, Steinheim, S. R. Hirsch, den er als Ben Usiel auf Grund der 19 Briefe bezeichnet, die unter diesem Autornamen erschienen waren, endlich auch mit Mieses. Er selbst bekennt sich zu dem Versuche, „die jüdische Geschichte begrifflich zu konstruieren“ (S. 84). Und der erste Begriff, mit dem er das Judentum als Negation des Heidentums erfaßt, entsteht durch die Bestimmung: „Es tritt gleichsam als Protestantismus auf.“ So konstruiert er nach Steinheim den Gegensatz von Heidentum und Judentum als den von Natur und Geist. Und aus diesem Gegensatze entsteht der der Geistesreligion gegen die Naturreligion, sowie der der göttlichen Transzendenz gegen die Immanenz.

Nun sollte man denken, daß diese Geistesreligion mit dem transzendenten Gotte unzweifelhaft als Monotheismus präzisiert würde. Indessen überrascht uns die Wendung: „daß nicht einmal die monotheistische Idee das primäre Prinzip des Judentums ist.“ (S. 87). Der Monotheismus sei vielmehr nur ein negatives Prinzip, das erst einer positiven Ergänzung bedürfe. Höchst sonderbar: das Prinzip des einzigen Gottes wäre nur die Negation des Heidentums und bedürfte selbst noch einer positiven Bestimmtheit, die alsdann aber außerhalb des transzendenten Gottesbegriffes liegen müßte! Worin könnte eine solche Ergänzung zum Monotheismus bestehen?

Der Autor fährt fort: „So schwebt die transmundane Gottesidee nicht in der ätherischen Region des Gedankens,

sondern schuf sich eine konkrete Volkssubstanz: eine adäquate Staatsverfassung sollte der lebendige Träger dieser Idee sein . . . Die Gottesidee soll zugleich Staatsidee sein.“ Also das ist die Ergänzung, deren der Monotheismus bedarf: sie vollzieht sich aber in zwei Begriffen, nämlich der Volkssubstanz und der Staatsverfassung. Sind diese beiden Begriffe etwa identisch? Und wenn es ferner zuerst schien, als ob die abstrakte Gottesidee in der Volkssubstanz konkret werden sollte, so wird schließlich erst die Staatsverfassung zur Realisierung dieser Idee.

So sehen wir Graetz am Scheidewege zwischen Religion einerseits und Nation und Staat andererseits. Und mit aller Schärfe formuliert er seinen Widerspruch gegen die gewohnte Auffassung. „Allein ist auch Gott Anfang und Ende dieser civitas Dei, so ist er nicht ihr Zweck, der vielmehr ein eudämonistischer sei“: „damit es dir wohl ergehe auf dem Boden, den der Herr dir geschenkt.“ Dieser Eudämonismus gelte indessen nicht dem Individuum, sondern der Gesamtheit, dem Volksindividuum.

Hierbei werden nun die bedenklichsten Aussprüche gewagt: „das Judentum ist im strengen Sinne gar nicht Religion . . . sondern es ist in diesem Sinne ein Staatsgesetz“ (S. 88). Eine verdächtige Reminiszenz aus Spinozas Verlästerung des Judentums klingt hier nach. „Das Gesetz ist die Seele, das heilige Land der Leib dieses eigentümlichen Staatsorganismus.“ „Die Thora, die israelitische Nation und das heilige Land stehen in einem, ich möchte sagen, magischen Rapport, sie sind durch ein unsichtbares Band unzertrennlich verknüpft.“ (S. 89.) Und nun kommt in der Manier unseres Graetz, wie wir seinen affektvollen Stil von seinen Lehrvorträgen her kennen, eine Sturmflut von Sätzen gegen das „sublimierte, idealisierte Judentum,“ das nur ein „Schatten“ sei und eine „trockene Hülse“. Indessen hat die „saftige Frucht“ diesem national-politischen Judentum den Kern der Religion herausgerissen, und so ist das Judentum zwar zu einer eudämonistischen Bodenständigkeit gekommen: wie steht es dabei aber um die Religion des Geistes, als Gegensatz gegen die Vergötterung der Natur?

Zudem war auch die Konsequenz nicht gescheut worden: „Die Fortdauer der Seele hat so wenig im Judentum Raum, als etwa das Dogma von der Transsubstantiation. Das Judentum ist keine Religion für das Individuum.“ Und trotz aller dieser

Abstriche soll das Judentum ein Monotheismus des Geistes sein! In diesen Paradoxien konnte die Frage nach dem Wesen des Judentums nicht hängen bleiben. Hier mußte dem kühnen Verfasser der Redakteur in den Arm fallen und ihm das Konzept zurechtrücken.

Und hier können wir uns nun an einem Glanzpunkte der ruhigen Klarheit, der gediegenen Sicherheit, der Gesundheit, wie nicht minder aber auch der philosophischen Tiefe erfreuen, welche Frankel bei diesem verhängnisvollen Ansturm bewiesen hat. Er machte zunächst das Recht des Redakteurs gegen seinen Mitarbeiter geltend und berichtigt in einer längeren Anmerkung dessen irrigen Standpunkt. Der Monotheismus sei keineswegs als ein sekundäres Prinzip zu denken; vielmehr seien die Einzigkeit und die Außerweltlichkeit Gottes „nur ein unzerteilbarer Begriff". „Daß ein Gott sei, brauchte das Judentum bei seinem Eintritt nicht zu verkündigen; aber daß nur Ein Gott sei, dieses war sein eigentliches Prinzip." So wird die Steinheimsche Hypothese von Gott = Geist als ein den Monotheismus „unterminierender" Gedanke von Frankel zurückgewiesen.

Ebenso wird aber auch die Politisierung und Lokalisierung des Judentums in ihrer Irreligiosität enthüllt. „Welche Verbindlichkeit könnte die Thora für den von diesem Boden Fortgerissenen haben? Die Hoffnung auf die Wiederherstellung des Staates und auf den Messias dürfte ein schwaches Relief für eine solche Verpflichtung abgeben."

Auch auf den falschen Gegensatz zwischen Staat und Individuum, der die Konsequenz dieses Jrrtums bildet, weist Frankel in ethischer Klarheit hin. Neben den Faktor der Gerechtigkeit, der die Staatsidee vertritt, stellt er die Tugend als das Prinzip des Individuums, und er begründet den Zusammenhang zwischen dem Monotheismus und der individuellen Sittlichkeit aus dem Zusammenhange des Gebots der Liebe zu Gott mit dem „Höre Israel". „Liebe kann nur von dem Individuum gefordert werden, das sich als selbständiges anerkannt siehet, sich in seiner Unmittelbarkeit dem, der die Liebe fordert, nahestehend fühlt." Und so endlich ist auch „der göttliche Gesetzgeber selbst nicht nur der Gott des Landes, sondern der der ganzen Erde". (S. 90.).

Das sind goldene und klare Worte, die in der heutigen Zeit besonders wieder ihre lehrhafte Bedeutung gewinnen sollten. Die

Religion des Monotheismus ist durch diese Befreiung von einer ihr Wesen angreifenden Komplikation antinomischer Begriffe ebenso gegen den Pantheismus wie gegen den politischen Nationalismus in ihrer Reinheit gewahrt, und die Geschichte der Juden ist dem Irrlicht entrückt, das in jedem anderen Leitstern erkannt werden muß, der, außer der Religion allein, zu ihrem Prinzip erhoben würde.

Und was hat der junge Historiker, der bis dahin vorwiegend in der religionsphilosophischen Literatur, in der Geschichte des Gnostizismus, gearbeitet hatte, auf diese Zurechtweisung seines Weges nunmehr getan, und hat er etwa, nur dem Zwange folgend, seine Disposition abgeändert, oder aber hat er die Richtigkeit der redaktionellen Kritik begriffen, und ist es ihm etwa sogar auch leicht geworden, sich ihr unterzuordnen, weil er im Grunde selbst schon auf dem rechten Wege sich fühlte und nur von den damaligen Zeitströmungen, den philosophischen und den politischen, abgelenkt wurde, welche nicht in gleichem Maße, wie er selbst mit seinem ganzen Wissen und Denken, in dem religiösen Mutterboden des Judentums wurzelten?

Am Schlusse des Aufsatzes berichtet Frankel, daß Graetz ihm eine „Nachschrift" gegen die von ihm erteilte „Rüge" eingesandt habe: „Wir freuen uns, daß der Verfasser im wesentlichen mit unserer Ansicht übereinstimmte, und bedauern nur wegen Gedrängtheit des Raumes diese Nachschrift hier nicht wiedergeben zu können" (S. 421). Es wäre gewiß lehrreich gewesen, wenn wir diese Nachschrift erlangt hätten; aber die Hauptsache bleibt, daß nunmehr „im wesentlichen" Übereinstimmung erzielt worden war. Und in der Tat lassen sich in der ganzen ferneren Abhandlung nur geringe Spuren noch von dem ursprünglichen Irrtum erkennen.

Der eigentliche Fehler bei dieser ganzen Unterscheidung von Politik und Religion hat darin seinen Grund, daß die Vereinigung dieser beiden angeblichen Gegensätze nicht in der sozialen Ethik erkannt wurde, welche einerseits der Politik, andererseits aber der Religion angehört. Und von der sozialen Ethik aus wäre dann auch die Brücke geschlagen worden für das Individuum, das ebenso zwischen Politik und Religion sich als Problem erhebt. Dieser ethische Grundmangel verrät sich ja ganz deutlich in der versuchten Begründung der Staatslehre auf die Glückselig-

keit. Würde sie dagegen auf die Pflicht und auf die in der Pflicht basierte Liebe begründet worden sein, so wäre alle Antinomie mit einem Schlage ausgeglichen. Die Religion mußte Politik werden, sofern sie zur Pflicht der Menschenliebe die Bürger erziehen sollte. Und ebenso mußte die Politik Religion werden, sofern alle national-politische Gemeinschaft um die beiden Pole sich drehen muß, deren einer das Individuum, der andere aber die gesamte Menschheit ist. Der Gegensatz zwischen Politik und Religion wird durch den Messianismus aufgehoben, der ebenso der Gipfel wie die Wurzel des Monotheismus ist.

Graetz teilt nun die jüdische Geschichte in zwei Hälften und drei Perioden ein, deren jede in drei Phasen zerfällt. Und schon die beiden Hälften erleiden diese falsche Charakteristik. „Die Träger des ersten geschichtlichen Zeitraumes sind politische Bürger, Kriegshelden, Könige mit nur geringem religiösen Anflug, die des zweiten Zeitraums sind fromme Männer, Weise, Lehrer, Schüler, Sektierer, die nur ein schwaches soziales Interesse haben.“ (S. 91.) Aber die Einschränkung folgt auf dem Fuße. Haben die Propheten nicht schon die Religiosität der ersten Periode vorbereitet? Mit dieser Frage allein wird die Charakteristik der ersten Periode hinfällig. Und Graetz selbst tritt schon hier für die „unteilbare Einheit“ des Judentums ein.

Ebenso spricht er auch die grundlegende Überzeugung aus, daß es im Wesen des Judentums liegen müsse, diese beiden Faktoren, das religiöse und das soziale Moment, zur Erscheinung zu bringen. Die Verbindung des Religiösen und Politischen, die Einheit der überweltlichen Gottesidee und des Staatslebens, wird das „Ideal des Judentums“. Mit diesen Ausführungen ist der ganze dialektische Widerspruch beseitigt — wenn anders der Messias in der Vollendung seiner Idee nur als der der Menschheit gedacht sein kann.

Nur im Beginne der Geschichte sollen diese beiden Faktoren noch „auseinanderstehen“, während im Wahrheit bereits im Bunde Gottes mit Abraham, ja in dem mit Noah, schon der Vorblick des Messias entgegenleuchtet. Hier aber soll erst mit dem Buche Josua, „mit dem Lager zu Gilgal“ das „erste Blatt der jüdischen Geschichte beginnen“; der Pentateuch bilde nur „die interessante Einleitung“. Wahrlich, Frankel hat ein sehr geduldiges redaktionelles Gewissen bewiesen.

Die erste Phase nun in der ersten Periode kämpft zwar noch mit dem Heidentum, dennoch aber „war das religiöse Moment doch nicht ganz null“. (S. 93.) Feine Bemerkungen zeichnen hier besonders den religiösen Charakter der Deborah. Die zweite Phase beginnt mit Samuel und seiner Prophetenschule, aus der der Psalmensänger Assaf hervorging, der vor David diese Dichtungsgattung geschaffen habe (S. 95). Mit David aber erst und seiner Poesie wird die Religion im Volke lebendig. Diese Reife der Nation, welche die Stammesverfassung zur Staatsverfassung sich verwandeln läßt, bezeugt sich hinwiederum in dem religiösen Aufschwung, dessen Symbol der Salomonische Tempelbau bildet, während zugleich die Literatur aufblüht und im Maschal sogar eine Analogie zur Philosophie hervorbringt.

Die dritte Phase, bei der Teilung des Reiches entstehend, bringt mit dem Niedergang des politischen Moments das religiöse zum Steigen. Ihr Produkt ist das Prophetentum, „besonders das letzte, das unstreitig aus den Spaltungen des Reiches hervorging“ (S. 122). Indessen wird der religiöse Charakter des Prophetismus nicht auf die nachexilischen Propheten beschränkt, sondern Jesaja, Hosea, Micha und Amos werden als das „Quadriumvirat“ des messianischen Prophetismus bezeichnet, der „die ganze Menschheit“ umfaßt. Ein Gegensatz zwischen Patriotismus und Kosmopolitismus besteht für diese Monotheisten nicht; nur das Volk war dieser Idealität noch nicht gewachsen: und so entsteht in Jesaja c. 42 der Knecht Gottes als das Idealbild des Volkes. Und diese Idealisierung des Volkes kommt durch das Exil zu den ersten Schritten ihrer Realisierung.

Auch in dieser zweiten Periode, die nunmehr folgt, und in ihrer Einteilung in drei Phasen finden sich fast durchweg interessante Charakteristiken, wie die Analogie der Männer der großen Synagoge mit den Richtern, die beide „für den Augenblick“ Sorge tragen und daher ebenso für den Fortbestand. In der zweiten Phase tritt hier als Analogie zum Königtum der Hellenismus auf, die beide mit Widerstreben aufgenommene fremde Elemente seien. Aber da kamen die Makkabäer, der Davidische Reflex, und das Griechentum wurde überwunden.

Die dritte Phase nun trat ein mit dem Kampf des Pharisäismus gegen den Sadduzäismus, der Analogie zur Teilung des Reiches in Juda und Israel. Hier flicht der Autor eine Huldigung

ein für die Pharisäer. „Ihnen war das Leben nur der Religion willen da“ (S. 130). Und jetzt endlich wird nun auch auf Grund dieser Lehre der Pharisäer die diesseitige Glückseligkeit verworfen gegen die jenseitige Seligkeit. Jetzt tritt das Sanhedrin in Analogie zu den Prophetenschulen. Auch des Jesu von Nazareth wird hier gedacht, der „nicht der Einzige“ war, der „die messianische Idealität zur Wahrheit zu machen sich bestrebt hatte“ (S. 131). Jetzt aber rettet Rabbi Jochanan ben Sakkai das Judentum und damit das Fundament der messianischen Welt durch die Schule, durch die er den Tempel ersetzte. Jetzt kommt das neue Moment der Theorie, der „Intelligenz“ in die Formation des Judentums.

Die dritte Periode ist demgemäß nur die Fortsetzung dieses nunmehr intellektuellen Charakters. „Die geschichtliche Tätigkeit des Judentums in den siebzehn Jahrhunderten der Zerstreuung war eine theoretische, auf den gedankenmäßigen Aufbau seines Lehrbegriffes und Inhalts gerichtet“ (S. 361). Die Religiosität „sucht die Wissenschaft ihres eigenen Wesens und ihrer Bedeutung“. An die Stelle der Weisen in der zweiten Periode treten jetzt die Gelehrten, die Religionsphilosophen, die Systematiker; „das Judentum wird Wissenschaft.“ Und diese Wissenschaft will „eine religiös-soziale Wirklichkeit“ hervorbringen.

Jetzt auf einmal erscheinen nun auch die beiden Momente, das religiöse und das politische, die vorher getrennt waren, im Religiös-Sozialen schlicht vereinigt. Die Theorie, die Wissenschaft hat diese Vereinigung zustandegebracht. Die Zerstreuung hatte die Juden in das Weltleben verschlagen, während der Talmudismus, oberflächlich betrachtet, nur die Isolierung zum Zwecke zu haben schien. Diese Isolierung aber erst schuf und ließ die Möglichkeit Bestand gewinnen für das Weltleben; die Theorie war die gemeinsame Grundkraft für beide Erscheinungsformen des geschichtlichen Lebens der Juden. „Wohin der Zug der Weltgeschichte ging, wo nur ein Samenkorn weltgeschichtlichen Lebens ausgestreut wurde, dahin folgte auch die Wanderung des Judentums“ (S. 364). Und der Talmudismus war die Schutzwehr gegen die Verflüchtigung und Selbstauflösung auf dieser Wanderung. „Dieselbe Bestimmung, welche die Naturgrenzen Palästinas für das Judentum hatten, der hohe Libanon im Norden, die Sandwüsten der Ost- und Südgrenze, das halbtrennende Meer im Westen, das heilige Land von einer allzu innigen Berührung mit der polytheistischen Welt

abzuschneiden, ganz dieselbe Bestimmung haben die Umzäunungen des Talmudismus für die Exilszeit . . . ihm allein hat das Judentum seine Fortdauer zu verdanken" (S. 366). Wir wollen hier nicht an dem Worte „allein" mäkeln; denn es ist nur so gemeint, daß der Talmud in seiner Ganzheit, insofern er auch die Haggada enthält, mithin alle Seiten des jüdischen Geistes anklingen läßt, also auch den Prophetismus in Poesie und Philosophie fortsetzt, das Judentum erhalten habe. Und die Haggada war ja nur die Blüte der Halacha, der eigentlichen Theorie.

Für diese einheitliche Theorie bluteten die Märtyrer der Hadrianischen Zeit. Und diese Theorie, welche Halacha und Haggada vereinigte, bezeugte sich als echten religiösen Geistes durch die Unterscheidung der „religiösen und der sozialen Pflichten" (S. 369), welche als „rationale und irrationale" Bestimmungen im Judentum erscheinen.

So wird die Haggada nicht nur eine Analogie, sondern selbst eine Art von Philosophie. „Bis ins 9. und 10. Jahrhundert reichte die Produktion der Agada" (S. 272), mithin bis zu Saadja. Und ihr Seitenstück wurde die Mystik, die noch ins 17. Jahrhundert sich erstreckt. Aber Frucht der Haggada sind ferner auch die Festgebete mit ihren Poesien.

So wird die zweite Periode der Diaspora vorbereitet, welche den haggadischen Kommentar zum philosophischen System entwickelt. Jetzt sucht das Judentum seine Rechtfertigung in einem Prinzip, und die Wissenschaftlichkeit dieses Prinzips bewährt sich in seiner Verbindung mit einer auf Grammatik begründeten Exegese. Graetz versucht nunmehr „die Konturen der Hauptsysteme, die in dem jüdischen Geistesleben Epoche machen, darzulegen" (S. 375). Und die Grundlinien dieser Charakteristik greifen meistens in die Tiefe. „Das philosophische Forschen gehörte fortan mit zum Judentum" (S. 377). Mit der Philosophie aber wurde auch das Studium der Wissenschaft verbunden, und zwar der Natur-, wie der Geisteswissenschaften.

Nach der Charakteristik von Saadja, Jehuda Halewi und Maimuni bringt nun die dritte Periode die von Moses Mendelssohn, dessen Würdigung des Gesetzes nicht nur aus dem nationalen Gesichtspunkte hergeleitet wird, sondern, als ob darüber gar kein Schwanken bestanden hätte, aus dem der Einheitlichkeit von Religion und Staat. „Im Judentum wurzeln Staat und Religion

gemeinschaftlich, oder sind vielmehr eins“ (S. 419). Jetzt auf einmal leuchtet unserem Historiker diese Identität des ethischen Prinzips des Monotheismus ein, gegen welche er im Mosaismus und im Prophetismus selbst noch gefehlt hatte. Es scheint, als ob ihm erst bei der Vergegenwärtigung der Grundgedanken und Dispositionen des „Jerusalem“ diese Einsicht aufgegangen wäre. Aber auch sonst sind manche Lichtblicke hier hervorgetreten. Schon in der zweiten Phase findet sich der Satz, daß das Judentum „kein Mittelalter in der Nebenbedeutung dieses Begriffes“ habe. Ähnlich heißt es hier: „Das Judentum aber ist durchaus kein Produkt des Orients, sondern bildet gerade einen schroffen Gegensatz zu demselben.“ Dieser Trumpf wird gegen Hegel ausgespielt. Und endlich nimmt diese Abhandlung noch ausdrücklichen Bezug auf Steinheim, Hirsch (Ben Usiel) und auf Salvador; auf den letzteren für die sozial-legislative Seite des Judentums. Am Schlusse aber heißt es: „Es fehlt nur noch an einem umfassenden Prinzip des Judentums, das alle diese Seiten in sich befaßt und vereinigt, welches Prinzip sich in sämtlichen Erscheinungen des jüdischen Lebens, den dogmatischen, religiösen, politischen, geschichtlichen bis selbst in ihrer verkümmerten Gestalten abspielen muß“ (S. 421). So wird von Graetz ein einheitliches Prinzip des Judentums, das in seiner Universalität kein anderes als das des Monotheismus sein kann, gefordert.

Wann wird dieses einheitliche Prinzip für alle Erscheinungsformen des Judentums unter uns lebendig werden und die Welt zur Erkenntnis bringen, daß der reine, absolute Monotheismus den geschichtlichen Grund bildet für den Fortbestand des Judentums?

Der letzte Satz dieser Abhandlung ist wie berechnet zur Rekapitulation, aber auch zur Berichtigung ihrer Grundgedanken. Er lautet: „Es stellt sich nach dieser historischen Ansicht heraus, daß es die Aufgabe der judentümlichen Gottesidee zu sein scheint, eine religiöse Staatsverfassung zu organisieren, die sich ihrer Tätigkeit, ihres Zweckes und ihres Zusammenhanges mit dem W e l t g a n z e n bewußt ist.“ Wir dürften dem Geiste unseres verewigten Lehrers gerecht werden, wenn wir diesem Satze die Fassung geben: Die monotheistische Gottesidee hat die Aufgabe, eine religiöse Staatsverfassung zu organisieren als Weltorganisation, d. i. als die des Staatenbundes der nach der Idee des Messianismus sich entwickelnden Menschheit.

Die Einheit des Herzens bei Bachja

Bacher hat bestritten, daß der Ausdruck „Einheit des Herzens" (יחוד הלב) bei Bachja vorkomme; er lasse sich „nur aus dem Zusammenhange von ganzen Sätzen ermitteln"[1]. „Was aber noch wichtiger ist, das Substantiv יחוד bedeutet keineswegs „Einheit". Jehuda Ibn Tibbon hat es zur Wiedergabe eines arabischen Wortes verwendet, das einen ganz andern Begriff ausdrückt". „Es wird damit die Lauterkeit und volle Aufrichtigkeit im religiösen Denken und Handeln bezeichnet"[2].

Wenn ich auch, des Arabischen unkundig, den Einfluß nicht abzuschätzen vermag, den das arabische Wort auf den jüdischen Denker und vollends den Übersetzer gehabt haben mag, so scheint mir doch damit die Frage nicht entschieden: welchen anregenden, den eigenen Geist gewiß vertiefenden Einfluß das arabische Wort auf die jüdischen Denker gehabt habe. Hier scheint mir mehr als das einzelne Wort der Zusammenhang der Ausführungen entscheidend. So ist es zunächst für jede Sprache verständlich, daß sich die Auszeichnung für einen einzigen Zweck, einen Menschen oder einen Gegenstand in die „Widmung" verflacht, in der die Auszeichnung Tat wird. Eine andere Frage ist es aber, ob der jüdische Denker, wenn er die Widmung des Herzens und der Handlung an den Einzigen Gott beschreiben und bestimmen will, nicht veranlaßt wird, diese Widmung selbst der Einheit Gottes gemäß durch Momente der Einheitlichkeit auszustatten. Nun ist freilich die arabische Bedeutung der „Lauterkeit" tiefer als die neuhebräische der „Widmung"; ist aber selbst die Lauterkeit der ganzen Kraft und Prägnanz, die in der Einheit liegt, gewachsen? Hätte Bachja nun beide Ausdrücke schlechterdings gleichgesetzt, so würde man denken müssen, er hätte sich durch

[1]) Vgl. Monatsschrift 1910, Heft 5, 6, S. 348.
[2]) ib. S. 349.

die populäre Form des arabischen Ausdrucks die Eigenart aus der Hand spielen lassen, die vollends er sein ganzes Buch hindurch bestrebt ist, als seinen Hauptgedanken durchzuführen. Er betont es so oft, daß er darum mit der „Pforte der Einheit“ (שער היחוד) beginnt, weil er aus der Einheit, aus ihrem Begriffe und ihrem Bekenntnis, alle seine „Herzenspflichten“ ableiten will. Übrigens beruft er selbst sich auf den Psalmvers, der doch lediglich die Vereinigung des Herzens bedeutet, und nicht die allgemeine Läuterung. Die Übersetzung Saadjas darf hier nicht mitsprechen. Wie hätte er aber von diesem Verse aus als Inhalt der religiösen Gesinnung letztlich die Lauterkeit und Aufrichtigkeit des Herzens hergeleitet haben können?

Wie steht es nun zuvörderst aber mit dem Ausdruck „Einheit des Herzens“ tatsächlich in diesem ganzen Buche? Nur auf sie und die „Einheit der Handlung“ hatte ich eigentlich mich bezogen; erst eine Seite später ziehe ich die Folgerung auf die „Einheit der Gottesverehrung“, und ich ziehe sie nicht zurück. Ich hatte mich nur auf das 5. Kapitel berufen, ohne weitere Zitate zu dieser Stelle hinzuzufügen. Die Abhandlung, die Jahre vorher als Vortrag verfaßt war, sollte zu einem bestimmten Termin publiziert werden, während ich auf einer Ferienreise war und meine Notizen nicht vollständig zur Hand hatte. Aber ich hatte das ergreifend schöne Buch in meiner Jugend bei meinem frommen Vater und Lehrer eifrig gelesen, und mein Gedächtnis hat mich nicht im Stich gelassen. Ich will daher, nicht bloß zu meiner Rechtfertigung, obwohl diese in philologischen Dingen auch für einen Philosophen als Ehrenpflicht gelten muß, sondern ebensosehr der guten Sache wegen, die es mir zu vertreten gilt, einige, nur einige Stellen hier anführen und erläutern, und ich will der Reihe nach gehen.

In der „Pforte des Vertrauens“ (שער הבטחון) heißt es: „Er betete zu Gott um zwei Dinge; das eine derselben war, zu *einigen sein Herz* und zu stärken seine *Wahlfreiheit* in seinem *Dienste, durch Entfernung der irdischen Störungen aus seinem Herzen.*“ (ליחד לבבו ולחזק בחירתו בעבודתו בהרחקת טרדות העולם מלבו ועיניו כמ״ש יחד לבבי ליראה שמך.[1]) Hier zitiert Bachja jenen Psalmvers. Man sieht schon hier, daß es sich nicht um die Lauterkeit des Herzens schlechthin handeln kann. Diese wird vielfach hervorgehoben, und zwar

[1]) ed. Stern S. 232.

nicht nur durch „ein vollkommenes Herz“ (לב שלם) und zwar in Verbindung mit der Einheit, die dann Pleonasmus scheint (ומיוחד לשמו שלם לאלהים [1]), sondern durch „Einheit des Herzens und Andacht“, oder „und Lauterkeit des Innern“, oder „Lauterkeit Deiner Seele“ (בבור לבבך וזכות נפשך oder בר הלב וזך המצפון) u. dgl. Hier aber wird die Einigung des Herzens mit dem Schwergewicht der Wahlfreiheit in Verbindung gebracht. Das geht unverkennbar über den Sinn der Lauterkeit hinaus.

In der „Pforte Einheit der Handlung“ (יחוד המעשה) findet sich eine Verbindung der *Handlung* und des *Gottesdienstes* mit der Einheit, wobei zunächst allerdings die Widmung mitspielen mag, alsbald aber tritt wieder das Einigen des Herzens, wenngleich *an* Gott hervor, und darauf kommt die von Bacher angezogene Stelle, in welcher der angefochtene Ausdruck enthalten ist. Es möchte jedoch auch hier mit der Lauterkeit der Gesinnung nicht auszukommen sein; die Stelle lautet: „Wer die Gebote Gottes und seine Lehre *nicht versteht* (איננו מבין) und *nicht erkennt, was die Einheit seines Herzens schädigt, indem er sie auf Gott richtet*, und obwohl er Gott und seine Güte *erkennt*“ (ואיננו יודע מה שיפסיד יחוד לבבו בעשותו לאלהים ואם היה יודע האלהים וטובתו [2]). Es fehlt hier also nicht an der Widmung auf Gott, und daher wohl auch nicht an der Lauterkeit, sondern es fehlt an der Einigung des Herzens nach ihrer Beziehung zur Einheit Gottes. Unmittelbar darauf folgen die „Regungen des Triebes“, die den *Zweifel an der Wahrheit* erregen. Sollte etwa damit die Einigung des Herzens tiefer zusammenhängen?

In der „Pforte Rechtfertigung der Seele“ (חשבון הנפש) wird nun der Ausdruck in der bestrittenen Substantivform sehr prägnant-terminologisch bestimmt. „Und die *Einigung des Herzens* besteht *in zwei Weisen*, die eine ist die Einigung des Herzens *in* der Einigung Gottes (יחוד הלב ביחוד האל; ב, nicht ל), wie wir es erklärt haben im Anfang dieses Buches. Die andere ist zur Zeit, da er irgend etwas tut *von den Handlungen jener Welt*, als Pflicht oder freiwillig, die Einigung des Herzens auf *Gott allein*, (יחוד הלב בעת שיעשה מאומה ממעשי העולם הבא חובה או רשות, לאלהים לבדו), wie wir es erklärt haben in der 5. Pforte

[1]) Das. S. 287.
[2]) Das. S. 256.

dieses Buches“[1]). *Hier wird also zunächst die Einheit des Herzens als ein Terminus eingeführt*, und zwar in zwiefacher Bedeutung. In beiden aber bedeutet die Einheit, was sie übrigens immer, wo sie als ein echter philosophischer Begriff auftritt, bedeutet: die *Einigung*.

Auch die Einheit Gottes bedeutet die Erkenntnis und das Bekenntnis seiner Einheit; in ihnen vollzieht sich für das religiöse Bewußtsein die Einigung und in ihr die Einheit Gottes selbst. Daher bringt Ibn Tibbon's Übersetzung wenigstens einen genauen und wichtigen Gedanken des jüdischen Monotheismus zum Ausdruck. Die erste Art ist die Einigung des Herzens *in* der Einheit Gottes, nicht *an* die Einheit. Der Nebensinn der Widmung wird hier gänzlich hinfällig. Und die Bedeutung der Lauterkeit? Die Lauterkeit des Herzens an der Lauterkeit Gottes! Erst bei der zweiten Art könnte der Gedanke an die Widmung wieder aufkommen. Aber nachdem die „Bedingungen der Bekenntniseinheit“ angegeben wurden, heißt es weiter: „Und zu den *Bedingungen der Einigung des Herzens* in der Handlung auf Gott gehört es.“ Und nun werden alle *eudämonistischen* Beweggründe abgewiesen, und als einzige Bedingung bleibt bestehen: „daß er in seiner Handlung *nur auf seinen großen Namen die Absicht richte*“[2]). (ומתנאי יחוד הלב במעשה לאלהים שלא יכוון במעשהו אלא לשמו הגדול).

Man sieht, es ist nicht abgetan mit der Lauterkeit und Aufrichtigkeit der Gesinnung; es ist auch nicht abgezielt auf sie; und diese muß doch die Wurzel sein bei allen Handlungen für das *ewige Leben*, die hier zur Ausführung kommen; dennoch ist den „Bedingungen der Einigung“ damit nicht genügt, sondern der Schwerpunkt wird schlechterdings und ausschließlich auf die Einheit Gottes allein gelegt. So geht die zweite Art der Einigung des Herzens schließlich auf die erste Art zurück. Und dies bedeutet, daß Alles im letzten Grunde darauf alleine ankomme: von allen irdischen, allen weltlichen Gedanken den Geist abzulenken, von aller Hoffnung und aller Liebe und allem Nutzen für sie (לא מאהבה לשבח בני האדם ולא מתקוה להם . . ולא למשוך תועלת . . בעולמו ובאחריתו) „auf daß er sein Innerstes bessere und sein Herz einige auf Gott *in* seiner Einheit“ (ויתקן מצפונו ויחד לבו

[1]) Das. S. 356.
[2]) Das. S. 357.

(לאלהים ביחודו [1]). „Und zu entledigen sein Herz von allen irdischen Gedanken und Belastungen, und zu *einigen sein Herz und sein Inneres auf Gott allein*“ לפנות לבו מכל מחשבות העולם וטרדותיו וליחד לבו ומצפונו לאלהים לבדו[2]). Die Einheit Gottes soll für die Einheit des Herzens offenbar mehr zu leisten haben als die bloße Läuterung. Man kann darauf gespannt sein, ob es diesem Enthusiasten der göttlichen Einheit gelingen werde, allen sittlichen Zwecken durch diesen *einen* Zweck die Wage zu halten.

In demselben Kapitel heißt es weiter: „Einige dich, mein Bruder, in seinem *Dienste, wie er sich einzig erwiesen hat* in deiner Schöpfung, in deiner Leitung, in deiner Erhaltung, in deinem Leben und in deinem Tode . . . und nimm an die *Bedingungen des Fremdlings* auf deine Seele in diesem Leben, so wirst du kommen zu der Seligkeit des künftigen Lebens“ התיחד אחי בעבודתו כאשר התיחד בבריאתך והנהגתך וטרפך בחייך ובמותך . . וקבל תנאי הגר[3]). *Der Mensch, ein Fremdling in diesem Leben*, über ihm der einzige Gott, als Einziger erwiesen in der Schöpfung, Erhaltung und Hinweisung des Menschen auf das *ewige* Leben. So sehen wir alle Momente des sittlichen Glaubens in der Einheit Gottes vereinigt. In dieser Einheit Gottes allein soll der Grund gelegt werden für die Einheit des Herzens. Die Läuterung wird dadurch zu einem formellen Moment herabgedrückt. *Wer die Einheit Gottes erkennt, der erkennt die sittliche Bestimmung des Menschen.*

Es darf nebenbei auch nicht unbeachtet bleiben, daß unser Autor einfach sagt: „Es war meine Absicht, das Herz zu einigen“ (והיתה כונתי ליחד הלב[4]). Die Läuterung müßte doch vor allem aber auf der „Rechtfertigung“ beruhen; mit diesem Worte aber verbindet er nicht das Herz, sondern die Seele (נפש), ohne daß der Terminativ Gott dabei genannt wird, so daß es nur den Sinn des Psalmenverses haben kann. Und auch das eigentliche hebräische Wort für Widmung steht damit in Verbindung. Für die durchgreifende Bedeutung der Einheit dagegen ist darauf zu achten, daß die „*Pforte der Liebe zu Gott*“ (אהבת ה׳), die das 10. Kapitel bildet, durchaus auf die Einheit Gottes gegründet wird.

[1]) Das. S. 358.
[2]) Das. S. 359.
[3]) Das. S. 399.
[4]) Das. S. 436.

In diesem letzten Kapitel finden sich nun die klarsten Belege für unsern Terminus. „Die Vorbereitungen, die dem Gläubigen gebührt, in seiner Seele voraufgehen zu lassen, sind zwei Einigungen der Herzen.“ (שני יחודי הלבבות) „Die eine ist, zu einigen das Herz in der Einigung des Schöpfers; und die zweite: zu weihen die Handlung seinem Namen, seinem Dienste, seiner Ehre allein.“ (אחד מהם ליחד הלב ביחוד הבורא, והשני ליחד המעשה לשמו ולעבדו לכבודו בלבד[1]) Hier erkennt man es ganz deutlich, daß die zweite Einigung des Herzens in der ersten ihre Wurzel hat. Die erste allein ist verknüpft mit dem Einheitsbekenntnis des Schöpfers, in ihm vollzogen, in ihm bestehend. Die Lauterkeit wird hier gänzlich beziehungslos.

Der Schluß des ganzen Werkes gipfelt demgemäß in dieser Vereinigung der menschlichen nicht mit, aber an und in der göttlichen Einheit. Bachja weist auf die Verse hin, mit denen er sein Buch abschließt: „Und wenn du in dem Problem der Einheit Gottes (בענין יחוד האלהים) stehen wirst, so werden diese Verse dich erinnern, daß deine Einheit mit vollkommenem Herzen bestehen werde.“ (שיהיה יחודך בלב שלם) Nicht also steht die menschliche „Einheit in vollkommenem Herzen“ selbständig und für sich da, sondern in der göttlichen Einheit erst wird die Einheit des Menschenherzens als „mit vollkommenem Herzen“ begründet. Dies ist der Schluß des ganzen Buches, und diesen Gedanken variieren die Schlußverse: „Mein Sohn, einige deine Einheit deinem Schöpfer, indem du dich einigst dem einigen Gotte, der dich geschaffen hat.“ Mit der Lauterkeit allein ist es nicht getan; geschweige denn, daß die bloße Widmung hier gemeint wäre: die Einheit, die Einigung selbst muß das Ziel der Läuterung werden. Es würde die Hauptsache bei Bachja fehlen, wenn die Einigung des Herzens nicht mehr als die Lauterkeit zu bedeuten hätte.

Der methodischen Klärung wegen, welche diese Sache verdienen dürfte, fasse ich die Streitpunkte zusammen.

1. Wenn der strittige Ausdruck „sich nur aus dem Zusammenhange von ganzen Sätzen ermitteln“ läßt, während er in dem einen angeführten Satze tatsächlich vorkommt, warum hat der ausgezeichnete Forscher, der diese Kontroverse angeregt hat, die weitere

[1]) Das. S. 443.

Ermittelung unterlassen? Es handelt sich hier doch um einen wichtigen Ausdruck, dem das Ansehen einer terminologischen Bestimmtheit und Fruchtbarkeit anhaftet, die ihm zumal in diesem Werke, als Analogie zur Einheit Gottes, in besonderer Prägnanz aufgeprägt ist?

Und wenn an der einen zitierten Stelle im arabischen Kodex das angeführte Wort steht, warum hat er zu berichten unterlassen, ob es auch anderwärts steht, und vor allem: ob es auch für die Einheit Gottes steht? Freilich scheint es dort seinen Sinn zu verlieren!

2. Die Bemerkung, daß der Ausdruck, wie bekannt, im nachbiblischen Hebräisch Widmung[1]) bedeutet, hat doch vielleicht hier bei der Entstehung des philologischen Verdachts einer ungegründeten philosophischen Deutung mitgewirkt. Und in ihr glaube ich den Grund des ganzen Versehens zu erkennen. Aber obwohl im Deutschen für Schenken auch Verehren gesagt wird, so behält doch sowohl die Schenkung wie die Verehrung ihre juristische und ihre moralische Grundbedeutung unverkürzt bei. Das fragliche Wort hat nun aber wahrlich für den jüdischen Geist den Nimbus einer nicht zu verflachenden Urkraft.

3. Auch die arabische Bedeutung des Wortes „Lauterkeit und volle Aufrichtigkeit im religiösen Denken und Handeln" wird dieser hebräischen Bedeutung des Wortes der Übersetzung nicht gerecht. Diesem arabischen Gedanken entsprechen bei Bachja, wie wir gesehen haben, mancherlei andere Ausdrücke. Die Einheit oder die Einigung des Herzens dagegen bedeutet ihm — dies macht eben der Zusammenhang aller dieser Stellen unzweifelhaft klar — die Befreiung des Herzens von allem skeptischen Zwiespalt und seine Erhebung über den grundsätzlichen Konflikt zwischen dem Irdischen und dem Ewigen, über die Gleichsetzung und Gleichwertung aller Geschäfte, aller Ziele und Zwecke des irdischen Lebens mit dem unerschütterlichen Beweisgrund für alle ewigen Aufgaben des Menschen. Dieser Gedanke ist der Grundinhalt seines ganzen Werkes. Gegen die Kraft und die Tiefe dieses Gedankens tritt die Lauterkeit, wie ein formelhaftes Nebenwerk, zurück.

4. Daher präzisiert Bachja die Einheit oder Einigung des

[1]) a. a. O. S. 350.

Herzens in zwei Bedeutungen, und zur besseren Einprägung sogar in der Pluralform. Denn was ist das Ewige gegenüber dem Irdischen? Offenbar besteht es in Handlungen, die für das ewige Leben gelten. Aber auch diese erfüllen noch nicht den echten Begriff dieser Einheit des Herzens. Es ist allein die erste Bedeutung, in welcher die Einheit sich wahrhaft vollzieht. Und worin besteht diese erste Bedeutung?

5. Sie besteht in der Unterscheidung der ewigen Dinge und Ideen, nicht nur überhaupt von den irdischen, sondern auch von der Grundidee des ewigen, des einzigen Gottes. Daher besteht sie in der Korrelation zwischen der Einheit des Herzens und der Einheit Gottes. Alle Bedeutungen, zu denen sich die Einheit des Herzens entfalten läßt, verbleichen vor dieser einen Grundbedeutung, welche aus dem einen Grunde der Einheit Gottes auf sie hinüberstrahlt. Nun bleibt kein Schatten mehr auf der Einheit des Herzens für den jüdischen Denker. Selbst wenn er das arabische Wort des philosophischen Sprachgebrauchs rezipiert, so verwandelt er im Zusammenhange seiner Gedankenentwicklung seinen ursprünglichen Sinn der jüdischen Tiefe des Begriffes gemäß.

Dieser letzte, tiefste Grund ist das Grundmotiv, das Bachja unaufhörlich variiert, und auf das er immer zurückkommt und zurückweist. Er kann es nicht erschöpft haben, wie auch andere nach ihm es nicht zu Ende gedacht haben. Der Geist der jüdischen Religion ist der ewige Sinn der Einheit Gottes. Und es bleibt dabei: es ist das Verdienst der „Herzenspflichten", daß sie der Grundkraft der jüdischen Religion, der Einheit Gottes, zur Seite gestellt haben die Grundkraft der jüdischen Sittenlehre: die Einheit des Herzens.

Charakteristik der Ethik Maimunis

Sokrates hat die Ethik begründet, indem er die Tugend als Wissen erklärte; das will sagen, allen anderen Fragen und Interessen des Wissens gegenüber ihren Wert als Gegenstand des Wissens entdeckte und behauptete; und ferner nachwies, daß nur als Wissen und durch Wissen ihr Sinn erfaßbar und ihr Zweck und Inhalt erfüllbar werde. Mit dem Enthusiasmus eines Entdeckers, und da es sich um die Entdeckung des Landes der Sittlichkeit handelte, mit dem Glaubenseifer eines Propheten ließ er alles hellenische Interesse an der Natur und ihrer Wissenschaft zurücktreten gegen das Eine Heil der Menschenseele. So wurde ihm die Ethik nicht nur zu einer Wissenschaft, sondern zu der Wissenschaft; zu dem Mittelpunkt und Schwerpunkt menschlicher Erkenntnis.

Die Tat des Sokrates war ein Programm, das Programm der Weltkultur; und es läßt sich verstehen, daß sie selbst ohne eine literarische Urkunde blieb. Der ganze Wert dieser einzigartigen Leistung ist Vorbereitung, Vorarbeit; gleichsam der Aufzug des Vorhangs, der die Werkstatt der sittlichen Arbeit verhüllte. Jedoch erst die wissenschaftliche Arbeit selbst, die volle systematische Leistung hatte den Sinn und Wert des Sokratischen Programms aufzuhellen und darzutun. Sokrates war der Elias; Plato ist der Messias.

Wenn das Herz erfüllt werden soll von der Macht des Gefühls, die dem Gedanken beiwohnt, daß es nichts Höheres und nichts Angelegentlicheres für den menschlichen Geist geben dürfe und geben könne als seine Sittlichkeit, so darf das Herz nicht einsam, nicht isoliert bleiben vom Geiste und seinen eigensten, seinen universellen Interessen. Wenn die Ethik nicht als eine Zufälligkeit des Temperaments, des Herkommens, der geschichtlichen Gesetze der Trägheit und der Veränderungslust, nicht als das Zuckerbrot oder die Peitsche der Machthaber, nicht als der Priesterbetrug des

Aberglaubens, nicht als Balsam für die unheilbaren Wunden des Menschenloses, nicht als Tauschware des ästhetischen Verkehrs mit der Kunst; wenn die Sittlichkeit ernsthaft und wahrhaft ein Problem des Wissens werden und bleiben soll, so darf sie nicht von allen anderen Gewissensfragen des Wissens abgetrennt und bloßgestellt werden; nur im Zusammenhange der Probleme des Wissens kann die Ethik als Wissenschaft gedeihen und aufkommen. Dieser Zusammenhang fehlte bei Sokrates.

Er fehlte freilich nicht gänzlich; das Wissen deutete ihn an und forderte ihn heraus; aber die Ausführung fehlte. Die Forderung des Zusammenhangs sprach sich darin aus, daß Sokrates den Begriff als den Gehalt und den Zweck jedes Dinges und aller Dinge, der Natur, des Lebens und jeglicher Handlung bezeichnete. Aristoteles schreibt die Entdeckung des Begriffs ihm zu. Wer die Begeisterung für die Sittlichkeit in die Richtung der Wissenschaft lenkt, der muß allen Inhalt und allen Zweck des Daseins im Begriffe und als Begriff erfassen; er muß das geistige Sein als die Lösung des Welträtsels erkennen; und er muß im Begriffe allein das sittliche Schicksal des geistigen Seins aufrichten. Nur der Begriff scheidet den sittlichen Wert des geistigen Seins vom Phantasiegebild des Mythos und vom ästhetischen Sinnbild.

Indessen ist auch der Begriff doch nur eine Vorstufe; er bezeichnet, er ist ein Zeichen davon, worauf es ankommt, nämlich auf den strengen, genauen Sinn und Wert des geistigen Seins, als des wissenschaftlich Gedachten, des wissenschaftlichen Seins. Wie aber läßt sich dieses Zeichen bewähren und zur Sache durchführen, so daß es nicht mehr gleichsam Vorzeichen bleibt? Ein Begriff ist doch nur ein Abstraktum, wenn nicht gar ein Wort, ein Name. Man weiß, wie ernsthaft im Mittelalter um diese sachliche Bedeutung der Universalien gestritten wurde.

Dieser Streit wird genau genommen noch heute fortgeführt; es ist der Streit um die Bedeutung der Platonischen Idee. Und alle diejenigen sind an der Fortführung dieses Streites mitverantwortlich, welche auch nur den geringsten Zweifel darüber bestehen lassen, daß die Idee Platons etwas durchaus anderes ist als der Begriff des Sokrates.

Plato blieb nicht bei der Ergriffenheit stehen, in welche ihn der Wissenseifer, gleichsam der Wissensglaube des Sokrates versetzte. Als wollte er den Sophisten das Wort reden, schürte er

den Zweifel gegen den naiven Glauben an den Begriff und an die Sokratische Methode, ihn zu gewinnen und klarzustellen; er verlangte Rechenschaft vom Begriffe. Und er legte den Wert und Sinn des Begriffs in diese Aufgabe, die er ihm auferlegte: Rechenschaft von sich selbst zu geben (λόγον διδόναι). Diese Rechenschaft des Begriffes von sich selbst unterscheidet die Idee (ἰδέα) vom Begriffe (εἶδος).

Zwei Motive wirken in der Entwicklung der Idee zusammen: erstlich das etymologische Moment des Schauens, welches die alten jüdischen Philosophen trotz allem ihrem Aristotelismus nicht verkennen konnten. Ist es doch in dem prophetischen Schauen wieder zu erkennen; und es hat auch da nicht minder in die Doppelheit der verbalen Tätigkeit und ihres objektiven Produkts sich auseinandergelegt, und doch wieder vereinigt. Fichte hat daher die Idee mit dem biblischen Gesicht übersetzt.

Das zweite Moment ist das wissenschaftlich strengere. Das Schauen beschränkt sich nicht auf das wissenschaftliche Denken, und es enthält auch innerhalb desselben nicht die erforderliche Bestimmtheit und methodische Selbständigkeit. Diese suchte und fand Plato in dem mathematischen Terminus der Hypothesis.

Hypothesis war für Platon gemäß der damaligen Terminologie der Mathematiker nicht jede beliebige Voraussetzung, sondern die eines Grundsatzes, und sogar auch die eines Grundbegriffs. Der Ausdruck Axiom kam erst später dafür in Gebrauch. Hypothesis ist auch der Begriff des Winkels. Hypothesis wird nunmehr das elementare methodische Mittel, eine Untersuchung einzuleiten; die Voraussetzung, die bei jeder Untersuchung für jedes Problem als Vorbedingung aufzustellen ist; die Richtigkeit und die Fruchtbarkeit der Untersuchung beruht auf der „Übereinstimmung" mit dieser Voraussetzung, die daher die wirksame, fortwirkende Grundlage bildet.

In der Mathematik nun ist diese Klarlegung der einzelnen Schritte, Anlagen und Voraussetzungen der Untersuchung durchführbar und unumgänglich; daher ist ihre Forderung hier unverdächtig. Die Voraussetzung kann hier gar nicht in die Mißdeutung einer bloßen Vermutung kommen; denn die mathematische Erkenntnis darf nicht in den Nimbus genialer Phantasie geschoben werden; ihr Verfahren bewegt sich in den Schritten des Beweises; und nur diese fortschreitende Notwendigkeit gilt hier

als die gesicherte Freiheit der Gedankenbewegung. Daher hat die Hypothesis in der Mathematik und in der Astronomie der Renaissance die neue Zeit, das neue Weltalter heraufgeführt; die Hypothese ist die *Grundlage des Naturgesetzes* geworden. Und *Kepler* hat sie als die Idee Platons erkannt und beglaubigt.

So ist also die Idee die notwendige Voraussetzung, weil *Grundlegung* jeder wissenschaftlichen Untersuchung, und sie enthält in sich die *Begründung*, den Grund, das Fundament, weil die Rechenschaft der Erkenntnis von sich selber. Keine Erkenntnis ohne Rechenschaft, und keine Rechenschaft ohne klare Grundlegung. *Die Wissenschaft ist Wissenschaft der Grundlegung.*

Das ließ sich hören, solange es sich vornehmlich um Mathematik handelte. Da war die Einschränkung vielmehr ein Gewinn. Die *Gleichheit* ist eine Idee; denn sie ist eine Hypothesis. Was wäre sie denn sonst, wenn sie nicht Hypothesis wäre? Man müßte andernfalls sie wohl gar für eine Wahrnehmung halten. Man kann aber die Gleichheit nicht in Steinen oder Hölzern sehen, sondern vielmehr nur *an* Steinen und Hölzern, also „in Veranlassung der Wahrnehmung“ erdenken. Dieses Erdenken ist das Grundlegen, und eine solche Grundlegung der Gleichheit ist die Idee der Gleichheit. Die Hypothesis rettet sonach hier die Idee vor dem Schein und Verdacht, ein Nachbild der Wahrnehmung zu sein.

Wie steht es aber um die *Idee des Sittlichen*? Um das *Gute*, unter dessen Begriffe Sokrates die Tugenden in die Einheit der Tugend zusammengefaßt hatte? *Ist auch das Gute als Idee zulässig, wie es nur als Idee Erkenntnis werden kann?* Das ist die schwere Frage der Platonischen Ideenlehre. Das ist die Frage, welche den wissenschaftlichen Idealismus auf die Probe stellt. Es tritt hier ein Kreuzweg ein, den man mit dem prophetischen Gleichnis bezeichnen möchte: Himmel und Erde, Natur und Wissenschaft möchten vergehen, wenn nur das Wort Gottes, wenn nur die Sittlichkeit bleibt. Nun aber soll die Sittlichkeit selbst Wissenschaft werden und nichts als Wissenschaft sein; wird sie damit nicht dem Schicksal aller natürlichen Wissenschaft überantwortet, weil sie der Methodik der Wissenschaft überliefert wird?

Diese Rechenschaft, welche die Axt an den Baum der sitt-

lichen Erkenntnis zu legen droht, vollzieht die Idee des Guten als Idee, im Unterschiede vom Begriffe. Es genügt nicht, die Verhältnisse des Sittlichen in begrifflichen Einheiten zu sammeln; die Idee ist nicht Begriff; nicht nur Begriff. Es gilt, die Rechenschaft vom Sittlichen abzulegen, und diese Durchführung ist durch die richtige Anlage, das aber ist die Grundlegung, bedingt. Es ist also kein Kraut dagegen gewachsen, daß auch das Gute nur als Idee und schlechterdings als Idee zur Anerkennung kommen darf. Wer mehr will, will weniger; denn er entzieht das Sittliche dem Werte der Erkenntnis. Das ist die Scylla und Charybdis der Platonischen Ideenlehre.

Einen Ausweg kann hier nur die Veränderung der Terminologie anbahnen; vorausgesetzt muß freilich bleiben, daß diese Veränderung nicht zur Entstellung werde. An diesem Kreuzwege gerade hat sich die Idee als Hypothesis wundersam bewährt. Mit der Idee hätte Plato keinen Ausweg finden können. Die Idee des Guten ist ebenso Idee wie die Idee des Gleichen, wie die mathematischen Ideen (τὰ μαθηματικά) überhaupt Ideen sind. Es gibt da kein Weniger, noch Mehr. Aber mit der Hypothesis ließ sich eine Umformung versuchen. So macht er sie zu einem Sein der *Ungrundlegung* (ἀνυπόθετον).

Aus dieser Verlegenheit und ihrer Überwindung ist das Unbedingte, das *Absolute* entstanden, welches als die *Substanz des Dogmatismus* gegen den Idealismus und das Stückwerk seines menschlichen Witzes noch immer ausgespielt wird. Es ist jedoch vielmehr selbst nur eine Ausgeburt jenes verlästerten Idealismus; ein Gebild der Gewissenskraft und des Wagemutes jenes Rechenschaft fordernden und Rechenschaft ablegenden, sie schaffenden und begründenden, zu den Konsequenzen fortschreitenden, aber dazu die Voraussetzungen immerdar prüfenden Idealismus.

Ja, auch das Gute darf nicht mehr sein wollen als Idee und demnach als Hypothesis. Aber freilich unterscheidet der *Inhalt* des Sittlichen die Idee des Guten von allem, was am Himmel und auf Erden ist. Und so muß wohl diesem Unterschiede im Werte des Inhalts zuliebe ein Vorrecht der Terminologie dieser Hypothesis eingeräumt werden. Und so mag denn die Idee des Guten die *zulängliche* Hypothesis (ἱκανόν) heißen, und während der Idee überhaupt das Prädikat der *Zuverlässigkeit* zusteht

(τὸ ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως), mag sie die Hypothesis sein, mit der der Rechenschaftsbericht der Vernunft schlechterdings zum Ende und zum Ziele kommt.

Hypothesis muß die Idee des Guten bleiben; auch das Sittliche wächst nicht in den Verfassungen der Staaten, noch in den Trieben der Menschen, wie die Bäume wachsen, oder wie die Tiere insgesamt der Lust, als dem Guten, nachjagen. Eine Weissagung ist das Gute; aber nicht im Dithyrambenstil des Philebusschlusses gesprochen, sondern als eine Grundlegung der sittlichen Erkenntnis; der Sittlichkeit als eines Seins der Erkenntnis.

Während jede wissenschaftliche Hypothesis sonst eine andere zur Vorbedingung hat, so ist hier der Kreis geschlossen. Die Ungrundlegung muß vielmehr als letzter, tiefster Grund aller Grundlegung eingesehen werden. Das Sittliche muß aller Relativität, daher auch derjenigen, mit welcher die Methodik der wissenschaftlichen Erkenntnis unausweichlich verknüpft ist, entrückt werden. Ich darf nicht mehr fragen wollen, warum es eine sittliche Welt geben müsse und geben dürfe. Es muß als zureichende Einsicht begriffen werden, daß das Sittliche gedacht, erkannt werden muß, wenn anders die Erkenntnis überhaupt Sinn und Wert behält. Seine Idee, seine Grundlegung ist selbst seine Rechenschaft. Ich kann nicht über das Sittliche hinaus und hinweg einen Grund suchen wollen, in dem das Sittliche seine Wurzel empfinge. Das Gute ist der Grund der Welt.

Die Hypothesis empfängt daher, genauer erwogen und begriffen, hier nicht sowohl ihr Ende, als vielmehr ihren Ursprung; die Ungrundlegung wird zum Ursprung der Grundlegung. Und es bewährt sich auch an diesem großen Beispiel die Bedeutung des unendlichen Urteils als des Urteils des Ursprungs[1]).

So verbindet die Terminologie der Hypothesis bei Platon das ethische Problem und die ethische Gewißheit mit dem Problem der vorbildlichen Erkenntnis, mit dem Problem der mathematischen Erkenntnis. Auf diese beiden Punkte kommt es an: das Gute ist Idee, wie das Mathematische Idee ist. Aber zu diesem ersten Punkte tritt der zweite hinzu: die Methodik der Idee wird rückwärts eine andere als die der anderen Ideen. Nur rückwärts ver-

[1]) Vgl. meine Logik der reinen Erkenntnis.

ändert sie sich; vorwärts aber bleibt sie dieselbe. Es gibt für alle Fragen des Sittlichen keine andere Methodik, als welche in der Idee des Guten, als Idee, enthalten ist; nur die regressive Rechenschaft der Hypothesis macht hier den auffälligen Unterschied; den Unterschied zwischen Ethik und Mathematik; oder, sofern die letztere auf der Logik der Ideenlehre beruht, zwischen Ethik und Logik. Die Idee verbindet Ethik und Logik; die Idee des Guten unterscheidet die Ethik von der Logik.

Mit dieser Zwiespältigkeit war die Wissenschaft der Ethik durch Platon in die Welt gekommen. Der Sokratische Begriff des Guten hatte noch keine Ahnung davon, in welcher Zweideutigkeit die Idee des Guten ihn enthüllen würde. Und die Platonische Mitwelt ihrerseits brauchte auch noch keine Ahnung davon zu haben, daß in dieser anscheinenden Zwiespältigkeit der Idee des Guten vielmehr die innerste Einheitlichkeit und die gewaltigste Harmonie des Menschengeistes für alle Folgezeit des Menschengeschlechts verborgen liegt. Man überspringt das Mittelalter, wenn man die Renaissance und ihre ewigen Nachblüten schon in der Platonischen Akademie sucht; sie erwartet und sie fordert. Man entreißt dem Mittelalter seinen innersten geistigen, historischen Grund, wenn man annimmt, Aristoteles müsse doch vor allen Epigonen seinen Lehrer verstanden haben. So hätte auch das Mittelalter nicht kommen dürfen, wenn Aristoteles die Idee Platons hätte begriffen haben müssen; oder wäre dieses etwa lediglich die Folgeerscheinung des Aristoteles? Wie Plato über seine Zeit hinaus in die Ewigkeit hineinragt, so ersteht Aristoteles nach ihm vielmehr als der Vorbote des Mittelalters; als der Apostel eines Weltalters, das sein Heil nicht in der eigenen Rechenschaftlegung seiner Vernunft und seiner Erkenntnis suchte, sondern in dem Begriffe eines Absoluten, dessen Entstehung und Bedeutung in der Idee der Hypothesis wiederzuerkennen ihm so unerreichbar als unerstrebt und unerwünscht war.

Aristoteles verkannte, verhöhnte die Idee und suchte sie verächtlich zu machen; nicht am letzten die Idee des Guten. Vielleicht darf man sagen, daß er die Idee überhaupt begriffen haben würde, wenn er die Idee des Guten hätte begreifen können. Dazu aber fehlte ihm nicht bloß die Platonische, sondern vor allem schon die Sokratische Kapazität. Sein Herz ist nicht ergriffen,

15*

nicht geschwellt von den tiefen und hohen Fragen, Aufgaben, Zielen und Hoffnungen der Sittlichkeit. Ihn treibt sie nicht, wie einen Entdecker, in ein fernes unbekanntes Land; es ist nicht die Zukunft des Menschengeschlechts, die hierbei für ihn wie aus dem delphischen Mittelpunkt der Erde auftauchte; für ihn ist alle Zukunft nur eine Wiedergeburt der Vergangenheit und ihrer immer wieder aufsteigenden unübertrefflichen Weisheit. Das Sittliche ist für ihn nicht ein Problem, das immer wieder sich zu verjüngen hat, in immer neuen Fragen auftritt, in jeder neuen Lösung nur neue Fragen heraufbringt. Das Gute ist nicht Idee, wie die Idee überhaupt ihm bei mildester Auffassung nur ein poetisches Gleichnis ist. Und wenn schon die Idee überhaupt keine wissenschaftliche Erkenntnis verbürgt, so kann sicherlich die Idee des Guten einer solchen nicht dienlich werden. Die Erkenntnis des Sittlichen wird von dem Staatsmann besorgt. Und Ethiker ist als solcher der Politiker. Es gibt keine anderen menschlichen Ziele des Sittlichen.

Doch wir tun dem Aristoteles Unrecht; es gibt ja für ihn nicht nur einen Teil des Sittlichen, der nicht gänzlich mit der Politik zusammenfällt, nämlich die reine Theorie des Philosophen, sondern diese bildet ja sogar den Höhepunkt der Sittlichkeit, das Ziel derselben, die Eudaemonie.

Indessen ist dies einer der vielen Widersprüche in Aristoteles, daß er in die Erkenntnis das Ziel der Sittlichkeit setzt, dennoch aber die Ethik nicht als eine Wissenschaft anerkennt. Wenn die Sittlichkeit in der Eudaemonie ihr Fundament hat, die Eudaemonie aber aus aller bürgerlichen Tätigkeit herausfällt, und lediglich in dem beschaulichen Vergnügen und Genügen des Denkens besteht, warum ist es dann nicht das Denken der Sittlichkeit, welches den Gegenstand dieser Theorie und Eudaemonie bildet? Warum bleibt Aristoteles dabei, daß die Ethik keine Wissenschaft sei, wie nicht nur die Mathematik eine solche ist, sondern vor ihr auch die Metaphysik, die Erkenntnis des Seienden „als Seienden" dies vorzugsweise ist? Darf die Eudaemonie, sofern sie das Fundament der Sittlichkeit ist, in einem Denken walten, welches das Problem der sittlichen Erkenntnis als ein minderwertiges von sich fernhält?

Es trifft das Herz der Sache nicht, wenn man meinen wollte, Aristoteles sei eben doch der nüchternere Logiker, während Plato

zugleich der religiösere Denker sei. Dann müßte die Logik, die bei dieser Frage die Metaphysik des Aristoteles ist, jene methodische Nüchternheit und Klarheit haben, welche sich gerade bei Platon in jenem tiefen Unterschiede der Ideen darlegt. Aristoteles dagegen ist, was keiner seiner Verehrer heute mehr bestreitet, auch in seiner Metaphysik Dualist. Er geht keineswegs allein von der Wahrnehmung und der Erfahrung aus, sondern nicht minder nachdrucksvoll von letzten *absoluten Prinzipien*, die unvermittelt (ἄμεσα) seien: in denen eben das abgelehnte und verkannte Unbedingte, wie es auch sonst bei ihm zu gehen pflegt, dogmatisch verwandelt, sich wieder einstellt. Worauf hätten jene absoluten ersten Prinzipien, *zumal dieselben in die bewegende Ursache des absoluten Zweckes sich zusammenziehen*, und demgemäß *das Denken der Eudaemonie* dringlicher und unmittelbarer sich erstrecken sollen als auf den *Zweck der Sittlichkeit*? Oder bildet dieser nicht etwa den *Zweck alles Seins* und alles Denkens?

Dieser *Zusammenhang zwischen dem Sein der Natur und dem Sein der Sittlichkeit* ist aber dem Aristoteles niemals aufgegangen; für ihn ist das Gleichnis vom Helios nicht vorhanden, welches die Idee des Guten zum Urgrund der Erkenntnis, weil zu dem des Seins macht. Seine Metaphysik ist nicht die Metaphysik dieses Zusammenhangs. Und weil er den Zusammenhang dieser Probleme nicht begreift, darum bestreitet er der Ethik ihren Wert als Erkenntnis. Seine Metaphysik ist auf das Universum eingestellt, und alle Fragen des religiösen Geistes nach dem Woher und Wohin dieser irdischen und überirdischen Welt schwanken steuerlos zwischen Physik nebst Astronomie und der Wissenschaft vom Seienden „als solchen". Aber dieses Letztere bezieht sich ausschließlich auf das Seiende der Natur.

Plato dagegen fand in diesem Weltall sein Genügen nicht. Seine Teleologie war nicht die einer *bewegenden Ursache*, welche doch nur die der Mechanik bleiben dürfte; sondern ihre Perspektive bildete das Gute, welches jenseit dieses Seins der Natur (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) gelegen ist. Und indem er dieses Jenseit mit dem Diesseit verband; von ihm zwar unterschied, aber nicht abschied, so forderte er den Begriff der Erkenntnis nicht weniger dringlich für die Ethik als für die Logik. *Aristoteles* aber konnte nur deshalb der Ethik den Charakter der Er-

kenntnis absprechen, weil der Zusammenhang von Natur und Sittlichkeit für ihn kein Problem war; weil das Seiende sich für ihn in der Natur abschloß und vollendete. Was hat das Gute mit der Natur zu schaffen? Die Natur vollzieht ihr Gutes auf Grund ihrer Prinzipien, und diesen zufolge in den *relativen Zwecken* des Seienden. Zu welchem Zwecke diese ganze Natur da sei; und daß diesen Zweck die Sittlichkeit bilde, diese Frage und diese Antwort liegen außerhalb des Aristotelischen Geistes. *Sie bezeichnen den Unterschied zwischen Metaphysik und Ethik.*

Dieser Unterschied macht es erklärlich, daß Aristoteles schon die antike Welt in ihrem Abwelken nicht ganz zu befriedigen und nicht ausschließlich zu beherrschen vermochte. In den ersten Anfängen der systematischen Spekulation in Griechenland war bereits der *Pantheismus* entstanden; und es ist bedeutsam, daß der Keim des *Monotheismus* ihm voraufgegangen war. Der Monotheismus hat diesen Zusammenhang mit dem Pantheismus in aller Geschichte festgehalten. Er wurzelt eben in dem *ethischen Motiv der Teleologie*, welches von dem mechanistischen der Aristotelischen Zwecklehre toto coelo verschieden ist. Daher auch konnte der Pantheismus philosophisch nur da überwunden werden, wo die Ethik sein teleologisches oder aber die Teleologie ersetzendes Motiv entbehrlich machte. Nicht allein das *Christentum* ist spekulativ aus dem Pantheismus, insbesondere demjenigen *Philos* entstanden, und hat sich immer in demselben verjüngt, sondern auch das *Judentum* konnte und wollte des süßen Giftes sich nicht gänzlich erwehren, das der Pantheismus in sich birgt. Philo ist der Übermacht des hellenischen Denkens gegenüber spekulativ zu unselbständig, als daß er auf die jüdische Rechtfertigungslehre intimeren Einfluß hätte gewinnen können.

Anders steht es mit *Salomo Ibn Gabirol*, diesem ewigen Juden in der Philosophie des Mittelalters. Dennoch ist es nicht nur bedeutsam, sondern auch begreiflich, daß seine Spur als Autor des *Fons vitae* (מקור חיים) bei den Juden, wie bei den Christen allmählich verloren gehen konnte: nicht nur weil er die Bibel nicht zitierte, noch auch weil er die *universelle Einheit der Materie und die der Form* für das ganze Bereich des Seienden zu lehren wagte, sondern vielleicht hauptsächlich deshalb, weil jener Anlage seiner Metaphysik gemäß die Ethik nicht ge-

nügend ausgiebig und aufsaugend den Gegenstand seiner Spekulation bildet. Das ist das charakteristische Merkmal des wahrhaften Lebens im Monotheismus: daß alle Spekulation wie atemlos auf die Ethik hinzielt. Alle Ketzerei wird vergeben und übersehen sogar, wenn nur die echte Teleologie, der ethische Zusammenschluß von Natur und Geist angestrebt und erreicht wird. Die philosophische Spekulation im Judentum dürfte sich auf dieser Linie entwickeln lassen.

II.

Maimuni bezeugt sich dadurch vorzugsweise als der lebendigste und innerlichste Vertreter der Philosophie im Judentum: daß seine Metaphysik ihren durchwirkenden Mittelpunkt in seiner Ethik hat. Nicht, daß seine Metaphysik in Moral aufginge und der strengeren Begriffe der metaphysischen Schulsprache ermangelte; die beiden ersten Teile seines Moreh sprechen deutlich genug dagegen. Nicht nur der spekulative Aufbau der Prinzipien fehlt in ihnen nicht, sondern ebensowenig der astronomische Unterbau dieses Weltgebäudes der Vernunft. Aber der dritte Teil läßt keinen Zweifel darüber, daß Sinn und Zweck der Weisheit die Sittlichkeit bilde. Und wenn er die acht Abschnitte (שמונה פרקים) nicht geschrieben hätte, so würden wir in den Schlußkapiteln des Moreh nichtsdestoweniger seine Ethik besitzen. Sie bilden den Schwerpunkt, auf den hier das ganze Werk gravitiert.

Es ist selbst Joël[1]) nicht gelungen, die herrlichen Schlußkapitel des Moreh nach ihrer großen historischen Bedeutung zu würdigen. Und es ist charakteristisch, wie er sich darin geirrt hat, daß „Maimoni selbst sie als bloßen Anhang" bezeichne: זה הפרק . . . אינו כולל תוספת עניין על מה שכללו אותו פרקי זה המאמר ואינו רק כדמות חתימה. Munk übersetzt: „Le chapitre que nous allons produire maintenant n'ajoute aucun sujet nouveau . . . Il n'est en quelque sorte qu'une conclusion". חתימה ist keineswegs „ein bloßer Anhang", sondern die Konsequenz, die, als solche, kein neues Problem oder Objekt hinzufügt. Es ist also gerade umgekehrt der ganze vorhergehende Teil nichts von diesem Schluß Verschiedenes, Eigenes, sondern nur die Vorarbeit

[1]) Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon [Maimonides], Beiträge zur Geschichte der Philosophie I, S. 16.

zu dieser Konsequenz, welche das Problem der Gottesverehrung oder der Ethik bildet. Es ist nicht nur in wörtlicher Übersetzung die „Besiegelung“ [1]).

Eine andere Frage erhebt sich hier aber. Maimuni hat nicht nur innerhalb seiner Metaphysik in mehreren Schriften seine Ethik gelehrt, sondern nicht minder auch in seinem dogmatischen *Hauptwerke der jüdischen Theologie* (יד החזקה). Verträgt sich nun aber die philosophische Ethik — und gibt es eine andere? — mit einer Sittenlehre, welche der religiösen *Glaubenslehre* angehört und ihr eingegliedert ist?

Die Frage steigert sich noch bei der religiösen Verfassung des Judentums, in welcher mehr als im Christentum und im Islam das *geschriebene Gesetz* und vollends das sogenannte *mündliche* die ganze sittliche Werkstatt des menschlichen Treibens und Wirkens beherrscht und durchwaltet, so daß vor lauter Satzungen und einzelnen Vorschriften kein Raum übrig gelassen scheint für das Sittengesetz in der *Reinheit eines Prinzips*. Dieses Prinzip des Sittengesetzes glaubt man nach antikem Vorbilde als ein gleichsam *ungeschriebenes Gesetz* fordern zu dürfen, weil es zwar für *allen* menschlichen Inhalt passen soll, von keiner Form und Förmlichkeit dagegen vorgezeichnet sein und erfüllbar erscheinen sollte. Das letztere Bedenken ist seit der Polemik des Apostels Paulus gegen das Gesetz der herrschende Verdacht geworden, mit dem das Judentum gekränkt, freilich auch gestachelt, aber zugleich hinwiederum beruhigt wird: fragt man sich doch unwillkürlich, ob nicht der Ritus des Abendmahls allein die ganze Gefahr des gesetzlichen Ritualismus in sich zusammenschließe und aufwiege. Immerhin aber bleibt das Bedenken im Vortreffen, welches in der Unterscheidung des Sittengesetzes von den Ritualgesetzen des Gottesdienstes beruht. Schwerer jedoch ist das erste Bedenken: ob *überhaupt die Ethik mit einer Sittenlehre des Gottesdienstes, der Gottesverehrung, der Gottesliebe vereinbar sei.*

---

[1]) Der Grund dieses Irrtums ist ein tiefer und allgemeiner. Man kann nicht zur Einsicht von der Eigenart der Ethik Maimunis kommen, wenn man seine Eigenart durch die durchgehende Abhängigkeit von Aristoteles verschränkt. Und man kann das Verhältnis Maimunis zu Aristoteles nicht richtig abschätzen, ohne das Verhältnis des Aristoteles zu Platon anders als in der hergebrachten Weise zu fassen.

Beginnen wir mit diesem ersten Bedenken, so ist es auf dem heutigen Stande der allgemeinen Bildung bekannt, daß es hauptsächlich die *Selbständigkeit des menschlichen Geistes* ist, welche das Gegenargument gegen den göttlichen Ursprung des Sittengesetzes bildet. Ernstlich kann freilich dieser Anstoß nicht gemeint sein; es wäre denn, daß er auf den Atheismus hinausliefe. Wenn anders aber die freie menschliche Sittlichkeit mit dem Glauben an Gott verbunden gedacht bleibt, so kann das *Verhältnis Gottes zur Sittlichkeit* nur *ein Problem der philosophischen Methodik* bilden; für das allgemeine religiöse und religiös-sittliche Bewußtsein dagegen darf Gott der Sittlichkeit nicht ganz entfremdet werden. Was wär' ein Gott, dem nur Natur in sich, sich in Natur zu hegen ziemte; dem nicht vielmehr ausdrücklich und vornehmlich die Unterschiede in der sogenannten Natur ans Herz gewachsen wären? Und wenn von allen Wesen, die wir kennen, der Mensch sich dennoch unterscheiden lassen soll, so ist es diese absonderliche Natur des Menschen, zu welcher unweigerlich Gott ein besonderes Verhältnis behalten muß.

Aber wo bleibt die Selbständigkeit der menschlichen Vernunft, wenn ihre zarteste Schöpfung, die Sittlichkeit, in bezug auf ihre Geltung irgendwie von Gott abhängen soll; sei es auch nur, daß er sie garantierte und ihre Fruchtbarkeit und Ewigkeit gegen allen Zweifel sicherstellte? Hier gerade setzt der *Pantheismus* zu allen Zeiten ein; und aus diesem Bedenken heraus gelingt es ihm immer, den von der Welt unterschiedenen Gott zu einem fremden Gott zu stempeln, der nur von außen stieße, auch wenn er selbst im Innersten bewegte. Stände es wirklich so um die Innerlichkeit der Verhältnisse zwischen Gott und Welt, so dürfte es schlechterdings keinen Gott geben; es wäre nicht genug, daß er in die Welt aufginge; er müßte in ihr untergehen und verschwinden. Denn ohne Sittlichkeit und ohne das innigste Verhältnis zu ihr hat Gott keinen Wert noch Sinn. Aber es steht mit nichten so, daß die Selbständigkeit der menschlichen Vernunft durch das Verhältnis Gottes zur Sittlichkeit vernichtet, oder auch nur bedroht würde: so viel Pantheismus hat sich der Monotheismus stets zu eigen gemacht, um trotz dem göttlichen Urheber des Sittengesetzes die Selbständigkeit der menschlichen Vernunft zu retten und zu wahren.

Schon die *Freiheit des Willens* war ja das Bollwerk dagegen; aber man konnte sie als einen Widerspruch empfinden, und sogar bestreiten. Für die Freiheit selbst mußte noch ein tieferes Prinzip vorhanden sein, ohne dessen Unterströmung sie selbst zu einer flachen These wurde, der es an sittlicher Urkraft gebrach. *Die Freiheit des Willens hatte immerdar die Freiheit der Vernunft zu ihrer lebendigen Voraussetzung.* In der Freiheit des Willens verfocht die Religionsphilosophie die Freiheit der Vernunft; und Gott konnte so wenig mit der Selbständigkeit der Sittlichkeit einen Widerspruch bilden, wie mit der der Vernunft überhaupt. Man hätte ebenso zweifeln müssen an der Selbständigkeit der theoretischen Vernunft, an der Eigenart des wissenschaftlichen Denkens, an der Gesetzmäßigkeit und Fruchtbarkeit der Logik; man hätte auch da meinen können, Gott gängele die menschliche Vernunft in ihrem Urteilen und Schließen und Beweisen. Wenn man aber die Mannigfaltigkeit und einheitliche Gesetzmäßigkeit des theoretischen Denkens nicht ernstlich beeinträchtigt glaubt durch Gottes Allwissenheit und Allmacht, warum sollte man peinlichen Anstoß an ihr für die Gesetzmäßigkeit und willkürlose Zweckmäßigkeit der menschlichen Sittlichkeit nehmen?

Alle klassischen Religionsphilosophen des Judentums berufen sich auf Hiob (32, 8): „Wahrlich Geist ist im Menschen, und die Seele des Allmächtigen macht sie vernünftig“[1]. Und schon *Abraham Ibn Daud's* Erklärung lautete: „Der Geist ist der menschliche Geist, und die Seele des Allmächtigen ist der heilige Geist“[2].

Das ist der Pantheismus im Monotheismus. Dieses ethische Motiv des Pantheismus hat sich auch Maimuni nicht entgehen lassen, so grundsätzlich er aller Schwärmerei und Mystik abhold ist. *An der Einheit der Vernunft zwischen Gott und Mensch nimmt er keinen Anstoß*; auf ihr beruht seine Theorie der *Prophetie*. Mithin konnte er an der Selbständigkeit der menschlichen Vernunft nicht irre werden, wenn er die Sittlichkeit als Gottesdienst und als den *einzigen* Gottesdienst erklärte.

---

[1]) אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם.

[2]) Emunah Ramah, herausg. u. übers. von S. Weil, 1852, S. 58 des Textes; רוח היא באנוש השכל האנושי ונשמת שדי תבינם רוח הקדש.

Schon Saadja hatte den fundamentalen Unterschied unter den Geboten der Thora gemacht, daß die einen auf Vernunftwahrheiten beruhen, während die anderen das Hören und Gehorchen zur Voraussetzung haben. Und auch schon im Talmud ist die Tendenz unverkennbar, inhaltlich an den Gesetzen diese Unterscheidung wenngleich nicht überall auszuprägen und nutzbar zu machen, so doch aber auch keineswegs zu nivellieren. Dagegen spricht allein schon die Aussonderung des Mischnatraktats Pirke Aboth ausschließlich für Sittensprüche.

Vorherrschend bleibt freilich das Bestreben, keinen praktisch-sittlichen Unterschied sich eingestehen zu müssen zwischen den sittlichen Gesetzen und den rituellen Vorschriften, weil man in ihnen den Schutz gegen die anderen Religionen hütete, welche zwar von diesen das ganze Leben umspannenden Vorschriften frei, dafür aber in ihrem Glauben um so tiefer belastet und bedrängt waren; und weil man gegen diesen immer mächtiger und immer verfolgender werdenden Glauben nur in der Werteinheit des Gesetzes und seiner Einheitlichkeit mit der Glaubenslehre die unentbehrliche Notwehr erblickte; endlich weil man fürchten mußte, der Autorität insbesondere des Christentums, welches die Gesetze des alten Bundes abrogiert und den eigenen Ritus in polemischer Umdeutung des ursprünglichen eingerichtet hatte, durch das Zugeständnis einer geringeren Schätzung des Zeremonialgesetzes Anerkennung und Einfluß einzuräumen. Das geschichtliche Urteil über den Wert des Zeremonialgesetzes und über die sich erhaltende Wertschätzung desselben erscheint unsachlich und selbstgerecht gegenüber der Macht der christlichen Dogmen, mit deren Erhaltung nicht nur die großen staatlichen Bewegungen der Weltgeschichte zusammenhängen, sondern mit denen auch die inneren Verhältnisse der Kultur und nicht zum mindesten die der philosophischen Spekulation kompliziert sind.

So ist es denn vielmehr ein Zeichen der Kühnheit und der Zuverlässigkeit der religiösen Überzeugung, daß durch die gesamte klassische jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters unwidersprochen und ohne Abschwächung die Tendenz sich Bahn bricht: Wertunterschiede an dem Inhalt der Thora abzustufen. Keiner aber hat so klar, so fest und bündig das Wort dafür geprägt, wie der Mann, der mit tiefer Einsicht bei allem

Wohlwollen und aller Verehrung für den Menschen in Gabirol die schwere Gefahr seiner Spekulation erkannte. Abraham Ibn Daud ließ sich nicht berauschen von der pantheistischen Urmaterie, noch von den anderen Reizen Neuplatonischer Phantasie. Gründlich und schulmäßig, wie er in allen Fragen der Logik und der Metaphysik sich zeigt, ist er zugleich klarer Rationalist in der Ethik und demzufolge in der Dogmatik. Und so krönt er seine Emunah ramah mit dem nicht etwa nur hingeworfenen, sondern nach seiner vollen Bedeutung an mehreren Stellen aufgeführten und motivierten Satze: „Die Teile der Thora sind nicht allesamt gleich im Werte“[1]. Die Wurzel der Thora ist der Glaube. Darauf folgen die Sitten, in denen alle Völker übereinstimmen oder der Übereinstimmung sich nähern. „Aber die Gebote, deren Gründe nicht vernunftmäßig sind, deren Stufe ist sehr niedrig gegenüber denen des Glaubens“[2]. Schon vorher hatte er für die vernunftmäßigen Gebote sich auf das geschichtliche Moment berufen, daß in ihnen die Völker sich nicht unterscheiden. Und er nimmt daher auch die vernunftgemäßen Gebote als gleichbedeutend mit den allgemein anerkannten (שכליות = מפורסמות); es sei dabei nur ein Unterschied der logischen von der metaphysischen Terminologie obwaltend. Und von diesen rühmt er: „in den allgemein anerkannten Glaubenssätzen verbinden sich die geteilten Herzen, und auf ihnen beruht die Übereinstimmung in dem Wechsel der Nationen. Sie vereinigen Menschen verschiedener Glaubensformen, die nach ihren Traditionen einander widersprechen, Lügen strafen und verachten, indem sie ihre Gedanken vereinigen zu Einem Staate, wie zu Einem Körper.“ Und daher wird kein Wechsel und kein Wandel eintreten in den allgemein anerkannten Glaubenssätzen. Es kann kein Zweifel aufsteigen gegen sie. Und das ist der Unterschied von den Vorschriften, die auf Annahme und Gehorsam beruhen (שמעיות = מקובלות)[3].

---

[1] חלקי התורה . . . אינם כולם שווים במעלה.

[2] a. a. O. S. 103 מדרגותם מן הדת מדרגה חלושה מאוד.

[3] ib. S. 75, Th. 5, Abschn. 2. Vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo, 1879, S. 234.

Endlich hat Ibn Daud für seine Unterscheidung an dem Inhalt der Offenbarung auf das Fundament der gesamten Ritualgesetzgebung, auf das Opferwesen, Bezug genommen und sich dabei auf Jeremia (7, 22) berufen, der in seinem Kampfe gegen das Opfer Gott sprechen läßt: „Ich habe zu euren Vätern nicht geredet . . . von Brandopfer und Schlachtopfer." In dem Opfer hat Ibn Daud den historischen und den sachlichen Grund des ganzen Ritualwesens erkannt und abgeschätzt.

In Ibn Daud haben wir den wichtigsten, innerlichsten Vorgänger Maimunis zu erkennen. Schon die Abneigung gegen die neuplatonische Mystik zeigt ihre Kongenialität. Vor allem aber ist es die Ehrlichkeit und die Kühnheit, mit welcher Ibn Daud gegen das Vorurteil von der Gleichwertigkeit der Teile der Thora vorgeht, durch die Maimuni von ihm ergriffen wird. Vielleicht liegt hier auch der Grund, daß er ihn nicht zitiert; denn freilich hat er es nicht mit gleicher Bestimmtheit ausgesprochen, was aber dennoch der treibende Gedanke seiner ganzen Lebensarbeit ist: daß an dem Inhalt der Thora Wertunterschiede gemacht werden müssen. Er hat dies nicht mit so klaren Worten ausgesprochen; er hätte sonst auch den nichtphilosophischen Teil seiner großen systematischen Arbeit am Judentum herabsetzen müssen. Es fehlte ihm also nicht etwa an Aufrichtigkeit und Klarheit für den Ausspruch dieses Satzes; sondern er konnte die Gefahr, die in ihm lag, vermeiden, und doch seine Bedeutung sich fruchtbar machen. Er wollte das gesamte Religionswesen des Judentums, sein Staatsrecht, sein bürgerliches Recht, sein Kirchenrecht und so auch die gesamte Glaubens- und Pflichtenlehre zu einer einheitlichen Darstellung bringen. Aus der Einheit Gottes heraus sollte die ganze Mannigfaltigkeit dieser Gesetze rekonstruierbar und erklärbar werden. So konnte er den strengen Satz von dem Wertunterschiede der Teile der Thora sich nicht aneignen, dennoch aber hat er ihn sich nutzbar gemacht; und man darf vielleicht annehmen, daß er ihm zu seiner Klarheit und zu dem umfassenden Überblick über das Ganze, der in allen den verschiedenen Materien seines großen Werkes überall durchleuchtet, nicht wenig verholfen haben möchte.

Vor allem ist die Grundtendenz seiner Dogmatik hiermit in Übereinstimmung. Die Begründung des Gesetzes (טעמי המצוות) ist sein vornehmstes Ziel. Die Gesetze des Gehorsams,

die daher auch als solche der Überlieferung (מקובלות) bezeichnet werden, sollen mithin noch ein anderes Fundament erhalten. Die Gründe, die und sofern sie für die Gesetze gefordert werden, verweisen die Gesetze vor das Forum der Vernunft. Und Maimuni ist bis zur äußersten Kühnheit streng bei dieser Verweisung. So rechnet er die Weltschöpfung nicht zu den Glaubenssätzen der Vernunft, sondern zu denen der Überlieferung. Er hat den Versuch durchgeführt, das ganze Gebiet der sechshundert und dreizehn Gesetze zu begründen; und an den wenigen Stellen, wo seine Methode versagt, will er ausdrücklich nur subjektive Unzulänglichkeit gelten lassen. Es ist also unverkennbar, daß der Wert des Gesetzes von ihm in den Grund gelegt wird, und damit in die Vernunft.

Indessen ist er auch streng und von methodischer Genauigkeit bei der Inanspruchnahme der Vernunftquelle für die einzelnen oder die einzelnen Klassen der Gebote. Die Vernunft hatte ihm nicht lediglich die Bedeutung des Gegensatzes zur Überlieferung und zur Offenbarung. Wir kommen zu einer genaueren Entfaltung der zwei oder mehr Seelen in diesem gewaltigen Manne. Er war nicht bloß ein Philosoph der religiösen Aufklärung und des Rationalismus für die Ethik, und er war nicht nur Dialektiker und Systematiker für die talmudische Diskussion, sondern er war zugleich der reine Logiker der wissenschaftlichen Probleme. Daher war er vorsichtig und peinlich, wenn man die Vernunft für irgendeine Wahrheit verantwortlich machen wollte, zu deren Begründung es der Vernunft an terminologischem und methodologischem Werkzeug gebrach. Seine Gründlichkeit als Logiker, sein reines Interesse an dem wissenschaftlichen Betriebe der Logik wehrte sich dagegen. Und wie die Disziplinen im System der Philosophie zusammenhängen, so mußte die logische Sorgsamkeit zugleich dem ethischen Gehalte der religiösen Frage zugute kommen.

III.

Diese Betrachtung hatten wir vorauszuschicken, um die Erörterung des Satzes in die Wege zu leiten, welcher als Grundsatz für Maimunis Ethik gelten muß: die Gesetze der Ethik sind nicht Vernunftgesetze, so wenig als Gesetze

der Überlieferung; sondern sie sind als allgemein anerkannte (מפורסמות) auszuzeichnen.

Es kann nun nicht zu einem richtigen historischen Verständnis führen, wenn man, wie es gemeiniglich geschieht, Maimuni an diesem zentralen Punkte zum Nachbeter des Aristoteles macht. Vor allem scheint man sich dabei nicht klarzumachen, wie sehr man damit den religiösen Gedanken und seinen innerlichen Wert für die Ethik herabwürdigt. Der Gott des Aristoteles in Ehren; aber der Gott Israels ist er wahrlich nicht. Nun ist es doch bekannt, und wir werden es eingehend zu betrachten haben, wie eng bei Maimuni die Ethik mit dem Einzigen Gotte, der das Gute fordert, verknüpft ist. Und doch soll das keinen Ausschlag geben bei der Grundfrage über den Wissenswert der Ethik? Der Name Gottes oder der der Götter bei Aristoteles sollte für Maimuni genügend gewesen sein, um ihn blindlings dem heidnischen Philosophen in die Arme zu treiben? Der Gottesidee des israelitischen Monotheismus wird eine geringe spezifische Differenz zugesprochen, wenn man ihr so wenig Einfluß zuerteilt bei der Grundfrage der Ethik: von welcher Geistesart als Wissenschaft sie sei.

Machen wir uns die Motive klar, aus denen Aristoteles einerseits und Maimuni andererseits die strikte Vernunftmäßigkeit der Sittenlehre bestreitet. Bei Aristoteles kennen wir bereits das Motiv. Es ist die Feindschaft gegen die Idee; gegen die Idee des Guten, die ihn dabei leitet. Eigentlich hätte er ja seine Konsequenz anders ziehen müssen; und man kann sagen, daß er sich dabei verraten habe. Wenn die Idee überhaupt von keinem Werte ist, so kann auch die Idee des Guten keinen Wert haben. Wenn aber andererseits trotz der Wertlosigkeit der Idee eine Erkenntnis, eine Metaphysik des Seienden aus Prinzipien der Vernunft statthaft ist, warum sollte nicht ebenso eine Metaphysik der Sittenlehre möglich sein, gerade weil sie der Idee des Guten entbehren kann? Ist es nicht, als ob er eingestände: ohne die Idee des Guten keine Metaphysik der Ethik?

Aristoteles also ist aus seiner zentralen Differenz zu dem Grundgedanken der Idee des Guten, welcher den teleologischen Zusammenhang von Natur und Sittlichkeit bedeutet, ein Gegner der Ethik als Wissenschaft. Darum tritt er für den Minderwert der Ethik ein: daß sie nur dasjenige

lehren könne, was im Groben und im Umriß (παχυλῶς καὶ τύπῳ) die Wahrheit zeige[1]. Er bestreitet den Erkenntniswert der Ethik, weil er den Einen Begriff des Guten, auch als Begriff, weil als Musterbild, leugnet; weil er das Gute als den einheitlichen Zweck des gesamten menschlichen Daseins und als den unwandelbaren Leitbegriff desselben nicht anerkennt; weil er als historischer Empiriker nur ein relatives Gut für die verschiedenen Stände und Berufsarten der Menschen zugesteht. Wir werden sehen, wie die scheinbare Ausnahme, welche in seiner Eudaemonie vermutet werden könnte, seine Grundansicht vielmehr nur bestätigt. Aristoteles spricht es aus, daß die Ethik nicht lehren wolle, „was die Tugend sei, sondern auf daß wir Gute werden“[2]. Es ist überflüssig, hervorzuheben, daß diese erzieherische Rücksicht hoffentlich keinen Gegensatz gegen Sokrates und Platon bedeuten könne. Darauf aber kommt es an, daß Aristoteles es ausgesprochen hat: die Ethik habe nicht zu ihrem Gegenstande die Erkenntnis des Guten; habe nicht zu ihrem Gegenstande das Gute als ein Problem der Erkenntnis. Wenn er daher die ethischen Wahrheiten als solche der Evidenz bezeichnet, was noch nicht einmal durchgängig bei ihm der Fall ist, so unterscheidet er diese Evidenz von der Erkenntnis überhaupt, und er macht sie zu einer Sache der psychologischen Beschreibung und der geschichtlichen Entwicklung; zu einer Erkenntnis, in welcher „Vermutung“ und „Wahrscheinlichkeit“ obwalten, nicht Gewißheit und Beweis.

Konnte Maimuni in seiner Position ohne alle Einschränkung die Formel des Aristoteles annehmen? Wäre dies der Fall, so würde der ganze Rationalismus Maimunis, den er in dem Aufsuchen der Gründe des Gesetzes bewährt, lediglich die Bedeutung eines geschichtlichen und anthropologischen Interesses haben, welches Maimuni freilich auch bekundet, worin jedoch sein Schwerpunkt nicht liegt. Sein Rationalismus könnte alsdann nicht die Grundtendenz haben, seine Theologie in Ethik gipfeln zu lassen, wie auch seine Dogmatik in jedem ihrer Schritte auf eine Ethik

[1]) Eth. Nic. I, 1, 1094, b, 20.

[2]) *ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵν᾽ εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ᾽ ἵν᾽ ἀγαθοὶ γενώμεθα) ἀναγκαῖόν ἐστι τὰ περὶ τὰς πράξεις πῶς πρακτέον αὐτάς.* Eth. Nic. II, 2. 1103, b, 26 ff.

hinzielt. Vielmehr würde diese Ethik alsdann in einer hauptsächlich etwa der Geschichte der Sabier entlehnten Aufklärung bestehen. Die Differenz bildet eben immer und in jeder Hinsicht die Bedeutung Gottes für diese Theologie und, wie man voraussetzen muß, daher auch für diese Ethik.

Nun kann man freilich sagen, daß Gott auch bei Aristoteles in der Metaphysik gelehrt werde, mithin der Wahrscheinlichkeitslehre der Ethik enthoben sei. Und so ist ja auch bei Maimuni die Metaphysik die „göttliche Wissenschaft" (חכמה אלהית), also Gott ein Gegenstand der Wissenschaft. Indessen ist diese Analogie ganz äußerlich, und von ihr aus kann man vielmehr auf die wahrhafte Differenz kommen. Der Gott des Aristoteles müßte der Gott Maimunis sein, wenn seine Unterbringung in der Metaphysik seinen Ausschluß aus der Ethik bedingen könnte.

Umgekehrt wird man zu schließen haben. Da es für Maimuni außer allem Zweifel ist, daß keine Ethik ohne Gott bestehen könne — wir werden sehen, wie er diesen Zusammenhang mit Gott als ein Fundament seiner Ethik formuliert — so nahm er die Bezeichnung des „Allbekannten" und „Anerkannten" nicht streng und schwer, weil er in dem Zusammenhange der Ethik mit Gott immerhin den Zusammenhang der Ethik mit der Vernunft gesichert wußte. Ohnehin hatte ja Ibn Daud die Verwandtschaft beider Begriffe bis zur Identität gesteigert. Wo Maimuni im Moreh zuerst diesen Ausdruck braucht, da nimmt er Gut und Böse, Gut und Schlecht gleichbedeutend mit Schön und Häßlich; so wenig denkt er dabei an die spezifisch-ethische Bedeutung des Guten. Und auch in seinem Grundriß der Logik (מלות ההגיון) tritt der Terminus als einer der vier Arten der Gesetze auf, die keines Beweises bedürfen; er bildet daher keinen schroffen Gegensatz gegen die Vernunftwahrheiten, insofern er mit ihnen keines Beweises bedarf.

Indessen läßt sich die Sache besser als durch solche terminologische Erwägungen aus der allgemeinen Tendenz des Autors klarstellen. Maimuni hatte, wie wir gesehen haben, den Ausdruck nicht unvermittelt dem Aristoteles entnommen, sondern bei Ibn Daud bereits in fröhlicher Polemik vorgefunden. Die beiden Teile der Thora konnten nicht schärfer geschieden werden, als

der Consensus gentium dies möglich machte. Und es kam nun noch das Moment hinzu, daß Saadja die beiden Teile der Thora seinerseits durch die Vernunft und die Überlieferung unterschieden hatte. Das war zwar sehr gut gemeint, und an dieser guten Meinung hat Ibn Daud nicht minder festgehalten, wie Maimuni selbst und alle anderen vor und nach ihm. Aber nichtsdestoweniger mußte diese gute Meinung und Absicht mehr als etwa nur der wissenschaftlichen, methodologischen Schärfe und Gewissenhaftigkeit Maimunis Anstoß erregen; es mußte seinem Rationalismus auch dabei bange werden vor dem Dogmatismus, der auf diese scheinbar harmlose Weise gutgeheißen und genährt werden konnte.

Es besteht nämlich auch für die bürgerlichen sittlichen Gesetze die Gefahr des Dogmatismus; in Recht und Staat ist man nur allzusehr bereit, die Vernunft souverän zu finden, nämlich das Wirkliche als das Vernünftige anzubeten. Maimuni aber hat nicht einmal das Dogma der Weltschöpfung als eine „Wurzel des Glaubens" anerkannt; wäre ihm damit gedient gewesen, sie als eine Vernunftwahrheit statuieren zu müssen? Hier kam ihm Aristoteles als die Autorität seines Zeitalters sehr gelegen; wie ihm andererseits Saadjas Begründung der Gesetze über die Blutschande offenbar zustatten kam bei der Frage, ob diese Gesetze zu den allgemein anerkannten mitzurechnen seien.

Man sieht, es gibt allgemeine, die gesamte Tendenz Maimunis beherrschende Motive genug, welche es innerlich verständlich machen, warum Maimuni den vor ihm schon von der arabischen Philosophie rezipierten Aristotelischen Terminus unbefangen annehmen konnte, ohne damit aber im entferntesten in die innere methodische Abhängigkeit von Aristoteles und die sachliche Übereinstimmung mit ihm sich zu begeben. Müßte man eine solche Abhängigkeit und Übereinstimmung annehmen, so wäre die Ethik Maimunis nicht nur keine philosophische Ethik mit einem selbstständigen und einheitlichen Prinzip, sondern auch als religiöse Ethik wäre sie widerspruchsvoll in sich; auch als ein Anhang zum Moreh als eine Art von Homilie würde sie sich nicht anpassen; und selbst als ein Glied in seinem System der Theologie wäre sie unorganisch und exoterisch.

Am gründlichsten aber wird diese ganze literarische Frage,

welche aus der Schablone entsteht, die Ähnlichkeit oder gar Gleichheit der Stichworte zu mustern und an ihnen Fortschritt oder Stillstand zu bemessen, dadurch abgetan, daß der echte Aristoteles selbst Maimuni hilft, ihn von einer äußerlichen Übereinstimmung und Abhängigkeit freizusprechen. Was Maimuni von Aristoteles nicht bloß gelernt hat, sondern worin er ihm bei aller Tiefe der Differenz ein Vorbild und ein Leiter war und blieb, das ist der Enthusiasmus für die reine Theorie, für die wissenschaftliche Erkenntnis um ihrer selbst willen und als letzten absoluten Zweck des menschlichen Daseins. In dieser Vergöttlichung der Erkenntnis war der Stagirit zum Hellenen geworden. Das ist die Grundkraft des hellenischen Wesens: in der Erkenntnis, daher zuvörderst in der Wissenschaft, aber in ihr als Erkenntnis, die göttliche Kraft zu ehren. Ihre Mythologie hätte sie nicht zu ihrer Philosophie führen können, wenn sie nicht in der Erkenntnis es gefühlt hätten, daß „Alles göttlich und menschlich Alles" sei.

Daher bildet das zehnte Buch der Nikomachischen Ethik einen Torso für sich, den Torso eines Kopfes, der nicht auf den Rumpf der vorangehenden neun Bücher paßt; der vielmehr mit dem zwölften Buche der Metaphysik übereinstimmt, insofern die „Glückseligkeit der Theorie" eigentlich nur Gottes ist, dem von den Menschen aber hierin nachgeahmt werden kann. Was diese Theorie Gottes bedeutet und leistet, das untersuchen wir jetzt nicht; wir beachten nur, daß das Streben nach Wahrheit der Erkenntnis, die Vergöttlichung dieses Zieles und Zweckes alles menschlichen Daseins es erklärbar macht, wie Maimuni und die anderen philosophischen Denker des damaligen Judentums dem Aristoteles anhängen konnten. Der Dogmatiker des Absoluten konnte ihnen in ihm nicht verdächtig werden; sowenig sie etwa gar einen solchen Schutzpatron in ihm suchten: ihnen erschien er vielmehr als ein „Frommer der Völker der Welt", und mehr als dies, als ein Heiliger der strengen, gewissenhaft die Wahrheit prüfenden Erkenntnis. Erkenntnis aber war die Losung dieses philosophischen Zeitalters. Und wie die Juden immer die Apostel ihres Glaubens bleiben, so war es die Rücksicht auf ihre Religion, welche sie der Erkenntnis in die Arme trieb. Die Religion lag im Argen; sie klagen alle über den Verfall der Religion in ihren Tagen, und daß sie dem zu steuern die

16*

Philosophie herbeirufen. Die Verdächtigungen der Dunkelmänner und den Spott der Skeptiker weisen sie eifrig zurück in dem Bewußtsein, daß geholfen werden müsse, und daß nur die Philosophie helfen könne.

In diesem Urteil über den Wert der Erkenntnis ist Maimuni der Schüler und Anhänger des Aristoteles. Und es ist vornehmlich die intellektualistische Seite seines Dualismus, die er mit der ihm eigenen Strenge hervorhebt und durchführt. Der Sensualismus, welcher gleichsam die psychologische Einleitung zur Metaphysik des Aristoteles bildet, wird zwar von Saadja ab bei allen Vorgängern Maimunis anerkannt und ausgebildet; wie ihn die Araber überhaupt von dem Aphrodisienser Alexander übernommen hatten; und so fehlt diese anthropologische Einleitung auch in der Ethik Maimunis nicht. Jedoch ist dies nur allgemeines Zeitmoment, worin die innere Beziehung zu Aristoteles nicht besteht. Für Maimuni lehrt der echte Aristoteles, daß es absolute Prinzipien der Erkenntnis und ihnen zufolge eine Erkenntnis der Wissenschaft gibt.

Daher unterschätzte er die Gefahr, welche in der Herabsetzung der Ethik bei Aristoteles gelegen ist. Auch konnte er von seinem Standpunkte aus diese Gefahr leichter übersehen, weil er ja den Wert der Ethik in seiner Religion geborgen sah: wenn diese sich nur dem Grundgedanken der Erkenntnis anpassen ließe. Dann konnte es nicht weiter schaden, daß Aristoteles in seinem theoretischen Übereifer der Ethik den Erkenntniswert bestritt; wenn nur die Erkenntnis als das Ideal des Geistes auch für die Religion zum innersten Lebensprinzip gemacht werden kann, so ist die Ethik in der Religion als Erkenntnis gerettet; nur mit der Religion zugleich könnte sie alsdann fallen. Darin jedoch sah Maimuni freilich keine Gefahr für die Ethik, daß sie der Religion eingegliedert wurde. Hatte er doch die Religion selbst auf Erkenntnis gestellt. Von diesem Mittelpunkte aus sieht man, daß die Frage über das Allgemeinbekannte, als Charakter und Prinzip der Ethik, zurücktritt gegen die Bedeutung der Erkenntnis für die Ethik, weil für die Religion.

Dieser sein Wahrheitseifer für die Erkenntnis ist der Grund seines Intellektualismus. Darum schätzt

er den Intellekt, den alten griechischen Nus, über alles, und stellt ihn dem Willen gleich. Denn die Selbständigkeit des Willens kommt erst später bei Crescas im Affekte zum Durchbruch; ohne den Affekt aber wird die Selbständigkeit des Willens nicht fraglich, sondern eher gesichert durch die Einheit mit dem Intellekt[1]).

Erkenntnis also ist Aufgabe und Ziel der Religion und mithin der Ethik nach Maimuni. Da entsteht nun die Frage nach dem Gegenstande, der alle diese Erkenntnis zusammenfaßt. Dieser Gegenstand ist Gott. Es ist ja nun aber der hauptsächliche Inhalt des ersten Buches des Moreh, daß die Erkenntnis der Attribute Gottes unmöglich sei. Welchen Inhalt hat dann aber die Erkenntnis Gottes ohne die Erkenntnis seiner Attribute?

Diese Frage richtet sich nicht nur gegen die Terminologie und den ganzen methodologischen Apparat Maimunis, wie seiner Vorgänger und Nachfolger; sondern sie richtet sich eigentlich ebenso lebhaft noch heute an jede idealistische Begründung der Gottesidee. Wie will man Gott erkennen, und wie will und soll man ihn als Gegenstand erkennen, wenn man diesen Gegenstand der Attribute entkleidet, mittels deren die Erkenntnis den Gegenstand allein erreichen kann? Es handelt sich also in der Tat, so scheint es, um die Realität des Gegenstandes, des Wesens, der Substanz, oder innerhalb des Christentums, in dem die Mehrheit von Personen in der Einen Gottheit zum Problem wird, um die der Person Gottes bei dieser mittelalterlichen Frage der Attribute. Wie konnte Maimuni die Erkenntnis der Attribute bestreiten, und zugleich andererseits die Erkenntnis Gottes zum Grundsatz seiner Theologie und seiner Ethik machen?

Die Beantwortung dieser Frage wird uns Maimunis Begriff der Erkenntnis erhellen. Und die Attributenlehre selbst wird die Antwort erschließen.

Wie steht es denn eigentlich um die Bestreitung der Attribute? Sie können nicht in jedem Sinne abgelehnt werden; denn die Offenbarung selbst stellt solche Attribute auf. Darin aber gerade liegt die Lösung jener allgemeinen Schwierigkeit. Es

---

[1]) Mit dieser Erwägung ist Joël zu ergänzen: „Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse", Beiträge zur Geschichte der Philosophie II, S. 71.

gibt *keine anderen Attribute, als welche die Offenbarung aufstellt*; die Philosophie ist es, die hier als ohnmächtig erklärt wird. Wir werden sehen, daß Maimuni starke Gründe zur Seite standen, indem er hier Aristoteles ebenso nutzte, wie er ihn abtat. Welcher Art sind aber die Attribute, welche die Offenbarung aufrichtet? Es sind diejenigen, welche Gott nicht nach den Kategorien von Raum und Zeit, von Substanz und Kraft, von Zahl und Größe und Unendlichkeit darstellen; sondern welche allein und ausschließlich ihn als ein sittliches Wesen, als ein *Wesen der Sittlichkeit* bestimmen: nach den Worten der Schrift als barmherzig und gnädig, und groß an Liebe und Treue (2. M. 34, 6. 7). *Darin liegt der Schwerpunkt von Maimunis Attributenlehre: daß er den Begriff des göttlichen Attributes auf das sittliche Attribut, und somit den Begriff Gottes auf den ethischen Begriff Gottes konzentriert und einschränkt.*

Die Substanz Gottes wäre das Wesen Gottes nicht nur nach der Terminologie, sondern nach dem ganzen Gedankengang der Aristotelischen Lehre. Diese Substanz Gottes ist nicht der Gegenstand der Gotteserkenntnis nach Maimuni; denn die Substanz ist nur durch ihre Attribute erkennbar, und die Erkenntnis der Attribute ist den Menschen versagt. Dieser Kritizismus ist der genaueste, fundamentalste und klarste Mittelpunkt von Maimunis Lehre. Aber nichtsdestoweniger behauptet und fordert er die Erkenntnis Gottes; wie er vermöge dieses seines Zentrums sie fordern kann; und er macht diese Forderung zu dem Grundsatz und Eckstein seiner Theologie und seiner Ethik; denn die Erkenntnis Gottes bedeutet ihm die Erkenntnis des Grundes, als des Vorbilds, man möchte sagen, und was das Musterbild betrifft, so dürfte man es mit vollem Rechte: als der *Idee der Sittlichkeit*.

Gottes Attribute sind „seine Wege"; und seine Wege sind die Richtungen seiner Handlungen. Seine Attribute sind daher „*Attribute der Handlung*" (תארי מעשה); und nicht des „Wesens", als der Substanz. Seine Handlungen aber sind nur dadurch Attribute, daß *sie als Vorbilder dienen für die Handlungen der Menschen*. Die Gotteserkenntnis bedeutet daher die Erkenntnis der Vorbilder, als der Vorschriften,

als der. *Gesetze der menschlichen Handlung, vermöge deren diese zur sittlichen Handlung wird.*

Man könnte einwerfen, daß sonach das Vorbild und die Vorschrift die Handlung zu einer sittlichen mache; daß also die Sittlichkeit nur eine Kopie und Nachahmung sei; nicht aber eine ureigene, freie, selbständige Handlung der Vernunft und des vernünftigen Willens. Dies wäre jedoch nur ein Einwurf der Polemik, der nicht in sachlicher Kritik entspringt. Maimuni würde antworten, zunächst was wir noch zu erörtern haben, daß er ja die Freiheit des Willens lehre. Und man dürfte nicht einwenden, daß diese Position vielleicht einen Widerspruch bedeute; denn das ganze Bedenken erledigt sich vielmehr durch den Grundbegriff der Erkenntnis.

Ich kann durchaus nicht als ein bloßer Nachahmer dem göttlichen Vorbilde folgen; nachahmen ist nicht erkennen. *Die Forderung der Gotteserkenntnis wird zur Bedingung für das ethische Fundament Gottes.* Es kann daher auch nur die Erkenntnis es sein, in welcher und durch welche der Mensch in Nachahmung Gottes, nämlich der Handlungen Gottes in seinen eigenen Handlungen zum sittlichen Wesen sich bilden kann. *Ohne Erkenntnis keine Sittlichkeit und kein Gott.*

Da nun aber Maimuni die Erkenntnis durch die Attributenlehre so klar und bestimmt zur ethischen Grundlage der Gotteslehre geläutert und gesichert hatte, so konnte er, was einzelne und selbst, wenn es so stände, alle sittlichen Gesetze betrifft, diese dem Terminus des *Allgemeinbekannten* ausliefern, da er ja sicher war, daß der Erkenntniswert der Ethik, sofern dieser auf ihrem Fundamente beruht, außer allem Zweifel bleiben mußte. *Die Gotteserkenntnis begründet ihm den Erkenntniswert der Ethik.*

Sicherlich hat Maimuni, wie die ganze außerhellenische Welt damals, wie in unseren Tagen, wie in aller Folgezeit dem griechischen Grundgedanken, den auch Aristoteles vertritt, historisch, wie persönlich, diese theoretische Einsicht zu verdanken; wo das Gewissen für die Wahrheit an dem enthusiastischen Verständnis der Wissenschaft geweckt und geschärft ist, da ist die ewige Nachblüte des Hellenismus unverkennbar. Und das ganze weite und universelle wissenschaftliche Leben und Wirken Maimunis

legt ein großes Zeugnis ab für diesen seinen weltgeschichtlichen Anteil an der Arbeit der Wissenschaft. Dennoch ist es unsachlich und äußerlich, seinen Intellektualismus in Theologie und Ethik platterdings von Aristoteles abzuleiten. Man müßte alsdann auch seinen Gott als den des Aristoteles erkennen wollen. Da jedoch Gott, der Gott der Propheten ebenso, wie Mathematik und Logik und Metaphysik, Gegenstand der Erkenntnis bei ihm wird, dieser Gott aber nicht mehr der Gott des Aristoteles ist, so muß auch der Begriff der Erkenntnis Gottes ein anderer sein als der Begriff der metaphysischen Erkenntnis Gottes bei Aristoteles.

IV.

Das Problem der sogenannten negativen Attribute erfordert auch in unserm Zusammenhange eine eingehendere Betrachtung, weil dadurch die Bedeutung der Gottesidee für die Ethik und nur für die Ethik sich bei Maimuni klarstellen läßt. Auch erscheint erst aus diesem Gesichtspunkte die gesamte Philosophie Maimunis einheitlich, wie auch die Disposition des Moreh erst aus der Klarstellung dieses Problems durchsichtig wird. Seine gesamte Philosophie scheidet sich damit von der Scholastik, sofern diese die Technik der Begriffe auch um dieser Technik selbst willen künstlich durchführt. Bei Maimuni dagegen ist trotz aller schulmäßigen Gründlichkeit der Dialektik die aktuelle, lebendige Bedeutung der Begriffe immer sein Augenmerk. Diese Aktualität aber liegt in der Ethik, und auf dieser Innerlichkeit beruht das unerschöpflich Individuelle seines Geistes und seines Werkes.

Da es sich nun bei den sogenannten negativen Attributen um die Gottesidee handelt, so steht das ganze Problem von Religion und Sittlichkeit in Frage. Und dieses würde sich an diesem klassischen Zentrum der jüdischen Religionsphilosophie klar und sicher lösen lassen, wenn es sich schärfer und unzweifelhafter herausstellen ließe, daß nicht lediglich scholastische Subtilität, noch auch nur das theologische Interesse für die Reinhaltung der Einheit Gottes die Motive waren bei seinem Kampfe gegen die positiven Attribute, sondern daß vornehmlich und unmittelbar der klare Rationalismus seiner Ethik ihn dabei leitete. Für ihn gibt es eben keine doppelte Wahrheit: was für die Religion gelten soll, das muß eo ipso für die Ethik gelten.

Freilich muß er sich, als Dogmatiker des Rabbinismus, eine gewaltige Interpretationsmauer aufschichten, um sich von dem Meer von Ausnahmen nicht überschwemmen zu lassen, welche innerhalb dieser Eindämmung entstanden. Aber auch wir selbst, die wir ihn und seine einzigartige historische Wirkung zu begreifen haben, dürfen uns von seinen Ausnahmen, sofern wir sie als solche erachten, nicht beirren lassen, sondern haben an diesem zentralen Punkte nicht sowohl sein Verhältnis zum Rabbinismus als vielmehr das zum Prophetismus zum Leitgedanken des historischen Verständnisses zu machen. Denn bei dem Gottesgedanken handelt es sich um den Ursprung des israelitischen Monotheismus, also um die Propheten, und nicht um den Talmud; wenngleich freilich Maimuni mit Glück bestrebt ist, auch an diesem innerlichsten Punkte auf die Haggada des Talmud sich zu berufen. Auch in dieser ist es die Ethik, welche das Problem des Gesetzes, weil der Lehre bildet.

Es kann doch wohl aber nicht in Abrede gestellt werden, daß der Eifer für die negativen Attribute aus dem Gesichtspunkte des absoluten Gottesglaubens etwas sehr Verdächtiges und Bedrückendes hat. Der positiven Offenbarung soll man nur mit Rücksicht auf ihre Begründung in der Vernunft vertrauen dürfen; der Vernunfterkenntnis aber werden die positiven Begriffe entzogen: welches Fundament bleibt da für die Gotteserkenntnis übrig, wenn sie durchaus nur mit negativen Attributen arbeiten darf? Scheint es nicht, als ob ein latenter Zug der Abneigung und des Mißtrauens gegen das Fundament der Gottesidee, gegen ihren Erkenntniswert als Grundgedanken in dieser ganzen Argumentation obwaltete, über den Maimuni selbst sich nicht klar geworden zu sein braucht, der aber um so deutlicher und empfindlicher die Gegnerschaft der unphilosophischen Glaubenswelt erklärbar macht?

Andererseits läßt sich von hier aus auch der Einfluß besser begreifen, den Maimuni nicht allein auf die Scholastik, sondern auf die Frührenaissance und insbesondere auf den großen Nicolaus Cusanus geübt hat. Indessen zeigt sich auch hier die Gefahr dieses Rationalismus für die jüdische Religion. Cusa darf mit den Zweideutigkeiten des Pantheismus kühn und sinnvoll spielen: kann er damit doch eben auch das Mysterium der Trinität umwinden. Maimuni dagegen hütet sich vor der

Schlange des Pantheismus, obwohl er dem Zauber des Neuplatonismus keineswegs abhold ist.

Endlich läßt sich von hier aus auch schärfer und innerlicher das Verhältnis Spinozas zu Maimuni erfassen. Jemehr Spinoza gegen alle Determination seiner göttlichen Substanz sich ereifert, desto bedenklicher wird hiergegen die positive, absolute Erkenntnis Gottes. Und desto mehr scheint die Schale für das Gewicht Maimunis sich zu heben. Denn die göttliche Substanz Spinozas bedeutet nicht ausschließlich oder auch nur vorwiegend den Gott der Sittlichkeit, sondern schlechthin den Gott der Natur; deus sive natura.

Bedenken wir aber allem diesem gegenüber, wie Plato seine Idee des Guten scheinbar auch negativ formuliert hat als die Ungrundlegung (τὸ ἀνυπόθετον), gewöhnlich unrichtig und untriftig als das Unbedingte, das Absolute, übersetzt (oben S. 225). Wie wäre es, wenn auch Maimuni die negativen Attribute gar nicht als rein negative gedacht hätte, sondern vielmehr in Verbindung mit dem unendlichen Urteil, welches höchstens den Schein der Negation an sich trägt, sofern es mit einer Negationspartikel formuliert wird?

Hier ist Aristoteles durchaus ein schlechter logischer Führer schon des Altertums geworden, und so auch des Mittelalters und der Neuzeit geblieben; denn er hat die beiden Negationspartikel οὐ und μή gleichgesetzt, während Plato einen scharfen Unterschied von denselben ausprägte und zu fruchtbarer und lichtvoller Ausführung brachte. Maimuni hat zwar den Sophistes und den Parmenides Platons nicht gelesen, wahrscheinlich aber den Timaeus; und auch in diesem ist die Bedeutung des unendlichen Urteils für die andere Art der Negation, welche indessen nur scheinbar eine solche ist, mächtig und durchsichtig genug erhalten. Maimuni konnte also bei Platon, wie ohnehin auch bei dem Neuplatonismus Anlaß und Anhalt für den Gedanken finden, der ihm aus seiner Grundtendenz heraus entstehen und sich behaupten mußte: nicht Negation, sondern vielmehr durch eine scheinbare Negation echte und feste Position für Gott.

Was zunächst gegen die Vorzüglichkeit der positiven Attribute spricht, das ist schon ihr formaler Zusammenhang mit den negativen. Wo positive Attribute möglich

sind, da müssen es auch die negativen in jedem Sinne sein. Wo Vollkommenheiten ausgesagt werden können, da sind auch die Unvollkommenheiten methodisch nicht ausgeschlossen. Diesem allgemeinen logischen Schicksal der Urteile sollte der Gottesbegriff entrückt werden.

Daher wendet sich Maimuni gegen die essentiellen Attribute: weil sie die Zweideutigkeit der Definition in sich enthalten, insofern diese genus und differentia specifica erfordert. Eine solche auf dem Zusammenhang von Genus und Species beruhende Differenz darf es zwischen Gott und allem Seienden nicht göttlicher Art nicht geben. „Nach der Ansicht derjenigen, welche essentielle Attribute (תארים עצמיים) zulassen, würde folgen, daß, wie Gottes Essenz nicht vergleichbar ist anderen Wesen, ebensowenig auch die essentiellen Attribute den Attributen der anderen Wesen, und daß Eine Definition sie nicht umfassen könne (ולא יקבצם גדר אחד). Dies ist aber nicht ihre Meinung, sondern sie umfassen sie in Einer Definition, und nehmen dennoch keine Vergleichbarkeit zwischen ihnen an"[1]. Da nun also die Unvergleichbarkeit zugleich die Definition und ebenso die essentiellen Attribute ausschließt, so ist der Begriff des Seins von Gott unvergleichbar mit dem des natürlichen Seins: nicht allein in bezug auf die Essenz, sondern ebensosehr mit Bezug auf die Existenz. „Gott ist notwendige Existenz. Seine Existenz ist seine wahrhafte Essenz. Seine Essenz ist seine Existenz"[2]. Wenn demnach die Existenz nur als Homonymie vom Menschen auf Gott, von Gott auf den Menschen übertragen werden kann, so wird dadurch als Attribut die Existenz für Gott hinfällig. Hierauf bezieht sich die Kontroverse über die Ansicht Maimunis in betreff der Existenz, ob sie als essentielles Attribut gelten könne, während sie für das natürliche Sein als Accidens gelte[3].

Daher dringt Maimuni überhaupt immer nur auf Attribute in schroffer Unterscheidung derselben von der Essenz. Auch die

---

[1]) Moreh I, c. 55. Munk I, p. 225.

[2]) ib. c. 57. Munk p. 232. אמרנו עליו יתעלה שהוא מחויב המציאות תהיה מציאותו עצמו ואמיתתו ועצמו מציאותו

[3]) Vgl. hierzu außer Munk z. St. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, S. 422 f.

E i n h e i t i s t n i c h t E s s e n z. „Es wäre falsch, Gott das A c c i d e n s d e r E i n h e i t beizulegen; das heißt, die Einheit ist nicht eine zur Essenz hinzugefügte Sache, sondern er ist einzig, aber nicht durch die Einheit“[1]). Somit wird der beste Sinn der positiven Attribute hinfällig, weil der beste Sinn des positiven Urteils überhaupt entwertet wird.

Wenn nun aber Maimuni die Erkenntnis Gottes zum Grundsatze und zur Grundlage seines ganzen Systems machte, so kann die Restriktion derselben auf die negativen Attribute doch ganz unzweifelhaft nur den Sinn haben: die wahrhafte Gotteserkenntnis durch dieselben besser oder allein zu begründen und zu sichern.

In der Aristotelischen Logik lag ihm immerhin die Anleitung dazu vor, insofern sie N e g a t i o n und P r i v a t i o n unterscheidet (ἀπόφασις und στέρησις). Die Privation jedoch ist erstlich zweideutig; nach ihr kann man sagen: die Wand sieht nicht; oder genauer: die Wand ist ein Nichtsehendes. Aristoteles bezeichnet dieses Nichtseiende als ein οὐκ ὄν, n i c h t als μὴ ὄν; oder als ein Unbestimmtes (ἀόριστον ὄνομα). Die Privation muß daher auf diejenigen Beziehungen eingeschränkt werden, welche den Mangel nicht als eine Beraubung, sondern welche das Fehlen des fraglichen Prädikates als begründet erscheinen lassen. So findet hier zwar ein Vermissen statt, aber kein Entbehren, sondern vielmehr eine das Fehlen bestätigende Abwehr. Wo nun aber eine solche möglich wird, da ist zugleich die G e f a h r d e r R e l a t i o n für Gott gegeben. Und je näher die Relation heranrückt, desto bedenklicher und zweideutiger wird die Wohltat der Privation.

Gott muß doch Erkenntnis, also Vernunft, also Seele haben; also auch Leben. So wird er vergleichbar mit dem Lebewesen überhaupt und zum mindesten mit dem Menschen, der die Seele der Vernunft hat. Also könnte er auch Willen haben, und alsdann auch Leidenschaft, oder wenigstens Affekt. Man sieht, wie unumgänglich das Beneficium der Privation sich einstellt. Gott darf nicht neidisch, nicht zornig, nicht hassend, nicht rachgierig sein; die Affekte allesamt müssen ihm gegenüber in das logische Verhältnis der Privation treten. Bei ihnen handelt es sich nicht

---

[1]) ib. c. 57. Munk p. 234 כן הוא מן השקר עליו מקרה האחדות ר"ל כי אין האחדות עניין נוסף על עצמו אבל הוא אחד לא באחדות.

um die Zusammenstellung von Unvergleichbarem, wie bei dem Satze: die Wand sieht nicht. Darin spricht sich vielmehr in logisch berechtigter Weise die echte Negation aus, und in ihr der Widerspruch. Der Polytheismus dagegen und nicht minder auch der Pantheismus bringen Gott mit allen Modifikationen des menschlichen Bewußtseins in Verhältnis, sei es nun zum Konflikt oder im Einklang.

Daher geht Maimuni in der Vermeidung der Privation soweit, daß er sogar das Leben für Gott ablehnt. Leben ist ihm bei Gott nur gleichbedeutend mit Erkenntnis[1]). Und Erkenntnis ist Selbsterkenntnis, Selbstbewußtsein[2]). Hier hat ihm der Gott des Aristoteles eine formale Hilfe geboten: der denkt sich selbst; aber indem er sich selbst denkt, darf er für Maimuni nicht nur sich selbst denken. Dieses Selbstgenügen, welches die Menschenwelt ausschließt, eignet dem Gotte des Aristoteles; es wird zum Unsinn beim Gotte des Judentums. Dieser muß die Menschen denken, indem er sich selbst denkt; aber freilich muß er sie aus sich selbst heraus denken, nicht etwa aus dem Wesen der Menschen heraus.

So wird es auch von hier aus verständlich, daß Maimuni den Willen gleichsetzt mit der Erkenntnis. Was bedeutet der Wille, sofern er von der Erkenntnis unterschieden wird? Offenbar dies, daß er seinen Inhalt und Gegenstand durch sich selbst erst hervorbringt. Dadurch entsteht aber eine Differenz in dem Inhalte der Erkenntnis. Diese muß sich jetzt notwendigerweise auf Dinge beziehen, die noch nicht sind, während sie doch in der Selbsterkenntnis Gottes, die unbegrenzt ist, enthalten sein müssen. Es entsteht daher eine Differenz nicht nur in dem Inhalt der Erkenntnis, sondern auch in dem Begriffe der Erkenntnis, als der Selbsterkenntnis.

Man sieht auch von hier aus, daß der Begriff der Schöpfung Maimuni anstößig erscheinen mußte: die Schöpfung macht das Verhältnis zwischen Gott und Mensch transeunt, während es immanent sein muß. Die Erkenntnis begründet diese Immanenz; der Wille bedroht sie; und die Schöpfung scheint die Drohung auszuführen. „Macht und Wille sind nicht in dem Schöpfer

---

[1]) Moreh I, c. 53. Munk p. 213 f. החכמה והחיים ענין אחד.

[2]) ib. cf. c. 42, 5 f., vgl. Kaufmann a. a. O. S. 400 in Bezug auf die Kritik Abravanels כל משיג עצמו חי וחכם בענין אחד.

mit Rücksicht auf sein Wesen, denn er hat nicht Macht über sich selbst, nicht Wille auf sich selbst, was niemand imaginieren kann, sondern diese Attribute lassen sich nur denken mit Rücksicht auf die gegenseitigen Verhältnisse zwischen Gott dem Erhabenen und seinen Geschöpfen"[1]).

Bei der Schöpfung, bei dem Willen überhaupt entsteht die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Möglichkeit aber bedeutet hier nicht etwa die widerspruchsfreie Denkbarkeit; diese ist schon in der Essenz, in der Erkenntnis vielmehr geborgen. Der Denkbarkeit gegenüber tritt für sie der Begriff der Zeit in Wirksamkeit: möglich ist, was noch nicht wirklich ist. So treten Privation und Möglichkeit zusammen. Es entsteht aber eine neue Belastung der Privation. Jede Beziehung auf das Mögliche muß von Gott ferngehalten werden; daher auch der Wille.

Es ergibt sich aus allen diesen Erwägungen, daß die negativen Attribute, welche Maimuni in Anspruch nehmen kann, zur Voraussetzung und Vorbedingung die privativen Attribute haben müssen, sofern sie für Gott denkbar werden können. Anstatt also zu sagen, Maimuni vertrete die Lehre von den negativen Attributen, müßte man sagen, daß er nur solche negative Attribute zuläßt, welche die Negation eines privativen Attributs enthalten. Es ist keineswegs die docta ignorantia allein, welche er vertritt; und es ist auch nicht allein das Nichtwissen von Gottes Wesen, auf das es ihm im letzten Grunde ankäme; sondern die Vermehrung der Negationen soll ihm zur Vermehrung der echten, fruchtbaren, das will sagen, der ethischen Erkenntnis von Gott verhelfen. Diese wird durch die gewöhnlichen Privationen wie durch die positiven Superlative verhindert und gehemmt; nicht sowohl durch die pantheistisch ausdrücklich ausgesprochenen, sondern durch die latenten, die gar nicht in der äußeren Form der Negation sich darzustellen brauchen: in dem Willen allein liegt eine Quelle solcher Privationen. Die Analogie mit dem Bewußtsein, die doch so schwer umgangen werden kann, scheint die Gefahr der Privationen zu einer schier

---

[1]) ib. וכן בלי ספק היכולת והרצון אין כל אחד מהם נמצא לבורא בבחינת עצמו שהוא לא יוכל על עצמו ולא יתואר ברצותו עצמו וזה מה שלא יציירהו אדם אבל אלו התארים אמנם יחשבום בבחינת יחסים מתחלפים בין השם יתעלה ובין ברואיו.

unüberwindlichen zu machen. Daher mußte Maimuni hier den Hebel ansetzen.

Es wird so auch verständlich, worin sich die Kritik der positiven Attribute bei Maimuni von der seiner Vorgänger unterscheidet. Sie alle verfolgen ja den schon vom Neuplatonismus gewiesenen Weg, für die negativen Attribute einzutreten[1]). Maimuni aber wird schärfer und durchgreifender in dieser Abwehr; er führt sie durch auf die Gefahr des Verdachtes hin, als ob er die Gotteserkenntnis aufheben und inhaltsleer machen möchte. Warum tut er dies, und warum muß er es tun? Wir kennen den Schwerpunkt seines Denkens: er liegt in der Ethik. Daher muß er für den Inhalt in der Erkenntnis Gottes alles negieren, was auf Grund der Privation, der sachlichen, wenn auch nicht der formell ausdrücklichen, mit Gott vergleichbar werden und in Verhältnis treten könnte.

Man denke nur immer an den Pantheismus, für den eben es der Gipfel der Erkenntnis ist, alles Natürliche in Gott und somit gleich Gott zu setzen. Für Maimuni dagegen besteht für Gott nur die Relation mit der Sittlichkeit. Daher sind die für ihn zulässigen Attribute nur die „Attribute der Handlung". Die Eigenschaften (Middoth) sind die Wege Gottes[2]).

[1]) Vgl. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, S. 481 ff.

[2]) „Es ist klar, daß die Wege, deren Erkenntnis Mose von Gott verlangte, und die dieser ihm kundtat, die Handlungen sind, die von Gott ausgehen. Die Weisen nennen sie Middoth, und bezeichnen dreizehn Middoth. Dieses Wort bezieht sich in ihrem Sprachgebrauche auf die sittlichen Eigenschaften des Menschen, wie neun Middoth bei denen, welche das Lehrhaus besuchen, vier Middoth bei denen, welche Almosen geben, und so öfters. Der Sinn ist nicht, daß Gott diese moralischen Eigenschaften besäße, aber er bringt Wirkungen hervor, welche denen gleichen, die von uns aus moralischen Eigenschaften hervorgehen, das will sagen, von seelischen Dispositionen, nicht daß Gott solche seelischen Dispositionen hätte . . . Es ist also klar, daß die Wege und die Eigenschaften dasselbe sind." הנה כבר התבאר כי הדרכים אשר ביקש ידיעתם והודיעו אותם הם הם. הפעולות הבאות ממנו יתעלה והחכמים יקראום מדות ויאמרו שלש עשרה מדות וזה השם נופל בשמושם על מדות האדם. ארבע מדות בהולכי לבית המדרש ארבע מדות בנותני צדקה וזה הרבה. והענין הנה איננו שהוא בעל מדות אבל פועל פעולות דומות לפעולות הבאות מאתנו ממדות ר"ל מתכונות נפשיות. לא שהוא יתעלה בעל תכונות נפשיות. . . הנה כבר התבאר לך כי הדרכים והמדות אחד Moreh I, c. 54. Munk p. 218 f.

Wenn nun aber dieser von Maimuni ausgesprochene Sinn der Middoth-Attribute der ist, daß sie dem Menschen als Vorbilder seiner Handlungen dienen, so müssen diejenigen Privationen negiert werden, welche im Wollen und Handeln der Menschen, wie z. B. in den Affekten, einen Konflikt mit der Sittlichkeit, oder auch nur eine Kollision mit ihr bilden. Nicht darf man sagen, weil zum Willen der Affekt gehört, so sei auch in Gott der Affekt, sondern umgekehrt: wie der Affekt dem Willen anhängt, so muß man besser den Willen bei Gott verneinen, oder ihn in Erkenntnis aufheben. Die Negation der Privationen, das ist die wahrhafte Durchführung der Einheit Gottes; die Ausschließung aller Relativität von seinem Wesen.

Die negativen Attribute sind nunmehr genauer bestimmt; haben sie indessen den ihnen anhaftenden Schein der Negativität nun auch wirklich gänzlich verloren? Diese Frage hängt mit einem andern gewichtigen Bedenken zusammen.

Wir haben gesehen, zu welchen Konsequenzen Maimuni sich herbeilassen mußte, um seine These durchzuführen: er mußte den Willen Gottes in Erkenntnis aufheben. Man kann hieraus zu der Erwägung geführt werden, welche den ganzen Kampf gegen die Privationen als einen solchen auf Leben und Tod nicht nur der Religion, sondern auch ihrer Identität mit der Ethik erscheinen lassen dürfte. Denn wenn anders Gott nur der Gott der Sittlichkeit ist, so kann doch die Relation zu den Menschen nicht prinzipiell außerhalb seines Begriffes liegen. Mithin muß die Negation der Privationen eine nähere Bestimmung erfahren, durch welche erst ihr selbständiger logischer Sinn an den Tag tritt.

Wir kommen hier an einen Punkt, an dem ich einem Grundgedanken meiner eigenen systematischen Logik nachgehe. Damit ist ausgesprochen, daß die Unbefangenheit der Erörterung, die Objektivität der historischen Beleuchtung auf eine harte Probe gestellt wird. Indessen dürfen der Leser, wie der Autor sich zunächst damit beruhigen, daß alle Geschichte der Philosophie mit dieser Gefahr eines selbständigen Interesses der Spekulation und daher unausweichlich mit der der Bevorzugung eines einzelnen Problems behaftet ist, oder, wie man vielleicht sagen darf, behaftet sein sollte. Es gibt nur Ein Mittel dagegen, das ist die

gründliche Untersuchung der literarischen Quellen und die genaue Unterscheidung der Hypothese von der Tatsache.

Wenn Gott der Gott der Sittlichkeit ist, so muß ihm die Relation auf die Menschen einwohnen. Das ist ja der Sinn der *Substanz*, also auch der göttlichen, daß sie die *Grundlage zu den Relationen* bildet. Wenn daher die Privationen, welche die Vergleichbarkeit von Mensch und Gott zur Voraussetzung haben, negiert werden sollen, so muß durch diese Attribute keineswegs alle Beziehung zwischen Gott und Mensch aufgehoben, sondern umgekehrt vielmehr für die echten, die notwendigen Beziehungen die erforderliche Grundlage geschaffen werden. Darin besteht der *Vorzug* dieser Attribute vor den positiven. Wenn ich sage, Gott ist weise, so kann ich damit nur sein Wesen bestimmen wollen. Das Problem der Gotteserkenntnis darf jedoch nicht das Wesen Gottes sein, sondern seine Bedeutung als sittliches Vorbild. Sage ich dagegen, Gott ist nicht unwissend, so geht das Urteil auf seinen Grund, auf den *Ursprung* dieses Attributes zurück, und ich sage somit *Selbstbewußtsein* und *Vorsehung* von Gott aus. Damit aber gebe ich der Erkenntnis Gottes den vollen *Weltinhalt*.

Mithin sind diese Attribute positiver, weil fruchtbarer als die positiven. Sage ich von Gott, er ist nicht unmächtig, „so bedeutet dies, daß seine Existenz hinreichend ist, *um andere Dinge, als er selbst ist, entstehen zu lassen.*" So ist das Attribut „nicht unmächtig" der *Ursprung* für die anderen Wesen außer Gott, während das Attribut der *Allmacht* zu einer solchen Bedeutung ganz unvermögend ist.

Sage ich ferner, Gott ist nicht unbesonnen, noch nachlässig, so bedeutet dies, „*daß alle diese Wesen einer bestimmten Ordnung und Führung folgen*; daß sie nicht verlassen und dem Zufall übergeben sind"[1]). Es schließt mithin das scheinbar negative, scheinbar nur eine Frivolität abwehrende Attribut die Führung, die Vorsehung ein, während der Wille diese transitive Beziehung nicht in sich einschließt.

---

[1]) ואמרנו בו מפני אלו העניינים שהוא יכול וחכם ורוצה, והכונה באלו התארים שאיננו לואה... שמציאותו יש בה די להמצאת דברים אחרים זולתו. וענין אמרנו ולא סכל שהוא משיג כלומר חי, כי כל משיג חי וענין אמרנו לא נבהל ולא עוזב כי כל אלה הנמצאות הולכות על סדר והנהגה לא נעזבות והוות כאשר יקרה ib. c. 58. Munk p. 244.

Daher faßt Maimuni auch die *Identität von Essenz und Existenz* so, daß „es ihm keineswegs genügt, allein für sich selbst zu existieren, sondern daß *zahlreiche Existenzen von ihm emanieren*. Und diese Emanation ist nicht wie die Wärme aus dem Feuer, noch wie die des Lichtes aus der Sonne, sondern diese Emanation zieht nach sich beständig den *Bestand*, *die Erhaltung und die Ordnung durch eine Vorsehung*"[1]). Die Essenz Gottes bedeutet mithin nicht lediglich *sein Wesen*; und insofern sie mit der Existenz gleichgesetzt wird, so bezieht sich diese nicht lediglich auf die Existenz Gottes, sondern auf die *Emanation der anderen Wesen*, und auf die *Vorsehung* für sie.

Daher ist dies auch der *Sinn der Einzigkeit* Gottes: daß nicht mehrere seines Gleichen sind, das bedeutet im letzten Grunde, daß es *nur Einen sittlichen Grund und Ursprung der sittlichen Welt gibt*.

Indem die *Emanation* von der *Ausstrahlung* unterschieden wird, so tritt in den Begriff der Existenz das Moment der *Handlung* ein, und *somit wird das Attribut der Existenz Gottes zu einem Attribut der Handlung*. Maimuni stellt selbst die beiden Termini Negation und Privation zusammen. Bei den Attributen in den Büchern der Propheten habe man zu beachten, „*daß es Attribute der Handlung sind*, *oder daß sie anzeigen die Negation ihrer Privationen*"[2]). Hier sind beide Momente, auf die es ankommt, ausdrücklich angegeben: die Bezeichnung des Negativen als der *Negation ihres Privativs*, mithin im Sinne des *unendlichen Urteils als des Urteils des Ursprungs*. Zugleich aber ist die *Gleichstellung* dieser so bestimmten Attribute *mit den Attributen der Handlung* festgestellt.

Nunmehr können wir das historische Verhältnis Maimunis in der Attributenlehre zu seinen Vorgängern der Eigenart Maimunis gemäß würdigen. Sachlich ist er mit ihnen allen verbunden in

[1]) שזה הנמצא אין מציאותו אשר הוא עצמו מספקת לו שיהיה נמצא בלבד אבל שופעת מאתו מציאות רבות ... אבל השפע ימשיך להם תמיד עמידה וקיום וסדור בהנהגה מתוקנת Moreh I, c. 58. Munk I, p. 243.

[2]) אמנם שאר מה שבא בספרי הנביאים יקרא בעבור עליו אבל יאמינו בו מה שכבר בארנו שהם תארי פעולותיו או להורות על שלילת העדרים More I 59 s. f. Munk I, 258.

der Tendenz: alle Körperlichkeit und allen *Anthropomorphismus* von dem reinen jüdischen Monotheismus abzuwehren. Und damit hängt ferner seine sachliche Grundtendenz zusammen: *die gesamte Religion Israels in Ethik zu begründen* und, soweit es ihm irgendwie durchführbar wird, in Ethik aufzulösen.

Aber auch in der *methodischen Kraft* der philosophischen Spekulation überragt er sonach alle seine Vorgänger. Sein Kampf geht gegen den *Materialismus* in allen seinen Folgerungen und Rudimenten. Sein Sieg ist daher ein Sieg des *Idealismus*. Schon aus diesem seinem methodischen Zentrum könnte er nicht schlechthin als *Aristoteliker* faßbar werden.

Indessen auch als *Schriftsteller* stellt sich so seine *Individualität* dar. Die Vorgänger sind doch mehr oder weniger *Eklektiker*. Daher bleibt auch die These der negativen Attribute bei ihnen noch immer im Niveau des *Formalismus*. Mit Maimuni erst wird der lebendige Ernst der Sache in die Augen springend; die *Fernsicht der Konsequenzen* eröffnet sich; daher wird erst jetzt die *Polemik* der Gegner, der unreifen Gläubigen heftig. Maimuni aber wächst dabei immer mehr zum *Klassiker* empor: der eben dadurch charakterisiert ist, daß er das Eklektische ausscheidet, das Formale beseelt und in den realen Konsequenzen lebendig macht, und dadurch das Problem zur Lösung oder seine Behandlung zur Reife bringt.

V.

Die Konsequenz seiner Attributenlehre ist, daß Maimuni die Differenz zwischen *Intellekt* und *Willen* ablehnt. Der Wille ist die *Macht* (יכולת), in welcher der *Trieb* mit der *Vernunft* sich verbindet. Der Trieb ist noch nicht zum Affekt ausgewachsen und beansprucht noch nicht eine selbständige Potenz zu sein der Vernunft gegenüber. Daher kann Maimuni die *Freiheit des Willens* lehren, und zwar nicht in dem lediglich psychologischen, ja anthropologischen Sinne, in welchem *Aristoteles* auch den *Kindern* und den *Tieren* die Freiheit zugesteht, ihren ethischen Begriff aber damit aufhebt. Maimuni gerade fordert den *Vorsatz* für die Freiheit, den Aristoteles fallen läßt. Und Maimuni läßt keinen Widerspruch gelten zwischen der Freiheit des Menschen und der Allmacht, noch der Allwissenheit Gottes. Es

müßte sonst ein Widerspruch bestehen zwischen der Vernunft des Menschen und derjenigen Gottes; aber gerade dieser Widerspruch wird durch den Begriff der Vernunft aufgehoben. Man darf vielleicht sagen, der Begriff der Vernunft bedeute im letzten Grunde nichts anderes für Maimuni als die Herstellung des ethischen Grundverhältnisses zwischen Gott und Mensch. Es gibt Eine Vernunft, daher gibt es Erkenntnis Gottes für den Menschen. Maimuni eignet sich den Satz Ibn Esras an, den man den Folgesatz zum „Höre Israel" nennen möchte: „Der Mittler zwischen Gott und Mensch ist die Vernunft"[1]).

Die Einheit von Erkenntnis und Willen führt zu der grundsätzlichen Identität, welche Maimuni feststellt zwischen Erkenntnis und Liebe. Er ist nicht der Erste, der diesen Gedanken aufstellt; nicht der Erste auch, der ihn ausprägt. Der Gedanke findet sich bei allen Philosophen des Judentums; besonders aber ist Bachja durch die tiefsinnige Verbindung dieses Prinzips mit dem Prinzip der Einheit von bleibender Bedeutung. Das ganze rabbinische Schrifttum atmet diesen Gedanken der Liebe. Und er bildet schon in der Bibel das unterscheidende Moment für den monotheistischen Gottesbegriff.

Es ist eine sehr schwierige Frage, wie der Begriff Liebe mit dem Begriffe Gottes verbunden werden konnte. Die griechischen Götter werden verehrt, aber Liebe ist nicht der technische Begriff des griechischen Gottesdienstes. Man weiß aber, daß die Entfernung alles Erotischen vom Gottesdienste die erste Sorge der Propheten sein mußte. Es besteht für sie schon sprachlich eine Verbindung der Worte Erkennen und Lieben. Und wenngleich so das Erkennen sinnliche Bedeutung annimmt, so kann diese doch nicht überwiegend bleiben, sondern nur als Metapher mitschwingen; andererseits aber wird das Lieben durch diese Verbindung vergeistigt und versittlicht. So entsteht die Menschenliebe aus der Gottesliebe: die Liebe des Nächsten, des Fremdlings, also des Menschen. Und die Menschenliebe strahlt zurück in die Gottesliebe; denn

---

[1]) המלאך בין האדם ובין אלהיו הוא שכלו; vgl. Moreh III, Kap. 52: השכל . . . הוא הדבוק אשר בינינו ובין השי׳.

Gott ist das Vorbild des Menschen. *Gott lieben heißt die Sittlichkeit pflegen*, welche das Wesen Gottes ausmacht.

Diese Konsequenz, diese Identität hat Maimuni mit der schärfsten Prägnanz, mit dem hingebendsten Eifer, mit klassischer Klarheit vollzogen und für seine ganze Theologie und Ethik fruchtbar gemacht. *Gottes Erkenntnis ist Gottesliebe, und Gottesliebe ist Gotteserkenntnis*, das sind die beiden Richtungen desselben Grundgedankens, durch den Maimuni der ewige Lehrer Israels geworden ist. Gottesliebe wie Gotteserkenntnis aber ist Liebe und Erkenntnis der Sittlichkeit; denn *Sittlichkeit ist das erkennbare Wesen Gottes*. Keine Liebe Gottes, die nicht an sich Erkenntnis Gottes, also Erkenntnis der Sittlichkeit wäre. Und keine Erkenntnis Gottes etwa als *Anhang zur Metaphysik*, als Erkenntnis des Urhebers der Sphärenbewegung; keine Erkenntnis dieser metaphysischen Substanz Gottes, sondern allein die seines ethischen Wesens; mithin Erkenntnis als Liebe. Man sieht, Maimuni war in tieferem Einklang mit *Platon* als mit Aristoteles; obwohl er wahrscheinlich nur den Timaeus gekannt hat.

Der Moreh schließt charakteristischer Weise mit dieser Einschärfung der Pflicht der Erkenntnis. Er beruft sich dafür auf Jeremia (9, 22. 23): daß die Erkenntnis Gottes den einzigen Ruhm des Menschen bilden dürfe; und diese Erkenntnis sei als Weisheit (חכמה) ausgezeichnet. Auch die Gesetze werden dabei zu „Kostbarkeiten" herabgesetzt, die der Erkenntnis nicht gleichkommen [1]). Grundlegend ist die Unterscheidung der *Thora* von der *Weisheit* (חכמה). Es ist eine bedeutungsvolle Haggada, auf die er sich hier berufen kann: „Wenn der Mensch vor dem Gericht erscheint, so fragt man ihn zuerst: Hast du Zeiten für die *Thora* bestimmt, hast du der *Weisheit* dich gewidmet, hast *du die Herleitung einer Sache aus einer anderen eingesehen*? Hier ist es deutlich, daß die Erkenntnis der Thora den Rabbinen eine Art ist, und die Weisheit eine andere Art, *und daß diese zu bewahrheiten hat die Lehre der Thora durch die wahrhafte Spekulation*" [והוא לאמת דעות התורה בעיון האמיתי] (Kap. 54).

[1]) Auch D. *Rosin* hat in seiner „Ethik des Maimonides" 1876 den *Unterschied der Gotteserkenntnis von dem Gottesglauben* hervorgehoben (S. 103).

Diese Identität von Erkenntnis und Liebe hat zu der wichtigen Unterscheidung zwischen Liebe und Furcht geführt. Wie die Liebe, so ist auch die Furcht ein Grundwort des Gottesdienstes. In ihr hängt der Monotheismus mit dem Polytheismus deutlich zusammen. Und auch der letztere bleibt nicht bei der Furcht stehen, sondern entwickelt sie zu schamhafter Ehrfurcht (αἰδώς). Daß die biblische Gottesfurcht nicht die Furcht des Schreckens, sondern die der dankbaren Hingabe ist, läßt sich an dem Satz erkennen: „Den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten, ihm anhangen“ (תירא ובו תדבק). Also fürchten und anhangen; während die natürliche Wirkung der Furcht die Abstoßung und die Zurückhaltung ist. Und so haben die jüdischen Philosophen auf Grund des Talmud Ehrfurcht und Liebe verbunden als „Furcht der Liebe“ (יראה של אהבה). Auch hier ist Bachja mit seiner Gemütstiefe Maimuni vorangegangen; aber Maimuni hat ihn doch übertroffen.

Wir haben die Tat Ibn Dauds hervorgehoben, daß er die Teile der Thora unterschieden hat. Als solche Teile von verschiedenem Werte hat freilich Maimuni sie nicht bezeichnet, aber er hat die Scheidung in der schärfsten Charakteristik durchgeführt, und daher übertroffen. Durch die Gebote wird der Mensch zur Ehrfurcht vor Gott erzogen, durch die Erkenntnis Gottes und seiner Einheit aber wird er zur Liebe Gottes erzogen. So bleibt das Zeremonialgesetz die Vorstufe des Gottesdienstes, welche die Gottesfurcht bildet; aber sie ist als Vorstufe von dem eigentlichen Gottesdienste, dem Gottesdienste der Erkenntnis und der Liebe geschieden. Der Gottesdienst der Gesetze ist gleichsam der Vorhof zum Tempel des einzigen Gottes.

Die Identität von Erkenntnis und Liebe hat Maimuni bei der Aufnahme und Präzisierung eines Gedankens geleitet, welcher allem Religionswesen theoretisch, wie praktisch, zu eigen ist: die Annäherung an Gott (התקרבות). Das Gleichwerden mit Gott (ὁμοίωσις θεῷ) nennt es das Griechentum; und die Vergottung (θεοποίησις) ist in den spekulativen Anfängen des Christentums, nicht nur im Volksglauben, ein wichtiger Begriff. Die Asketik hat hier ihren Ausgangspunkt, wie alle Mystik. Nichts ist dem Judaismus verpönter und widerwärtiger als jede Anspielung auf eine Aufhebung des Unterschiedes von Gott und Mensch. Im Ursprung mag der Gegensatz verschwinden; denn der Mensch

ist die Schöpfung Gottes, und die Vernunft verbindet Schöpfer und Geschöpf. Aber für die Entwicklung des Menschen, für sein Ende und Ziel ist jede Verwischung des Unterschiedes krasse Blasphemie.

Für Maimunis Ethik ist charakteristisch seine grundsätzliche Abneigung nicht nur gegen die Asketik, sondern gegen die Mystik überhaupt. Sein Rationalismus belebt seinen Intellektualismus, so daß er niemals in Spiritualismus erstarren kann; noch auch den Schwingen des Pantheismus erfaßbar wird. Man sieht an einigen markanten Stellen, was ohnehin bei der Tiefe seines universellen Geistes nicht zu bezweifeln wäre, daß er die Poesie der mystischen Liebe zu Gott wohl versteht und ihr keineswegs ganz unzugänglich ist; aber sein Intellektualismus wahrt ihn vor der Grundgefahr des Pantheismus. Und so hat er auch den Terminus der Annäherung zwar vielfach behandelt und ausgeschöpft; aber wenn eine Abhängigkeit im tieferen Sinne von Aristoteles bei ihm bestände, so würde sie an diesem Punkte sich zeigen müssen; denn es wäre doch sicherlich die günstigste, die am freundlichsten idealisierende Interpretation der Eudaemonie, wenn die Annäherung an ihre Stelle träte. Die Annäherung bedeutet schon bei den Vorgängern nicht eine substantielle Vereinigung mit Gott. Schon Bachja sagt gegenüber Unsterblichkeit und Auferstehung, daß die Nähe Gottes ja den Sinn jener Ideen erschöpfe. Er bezieht sich, wie andere vor ihm, auf das Psalmwort: „Die Nähe Gottes ist mein Gut". In demselben Geiste bekämpft auch Maimuni alles Sinnliche, Körperliche, wie in Gott selbst, so daher auch in dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Die Annäherung kann bei ihm nur die sittliche Nacheiferung, die sittliche Arbeit nach dem Vorbild, dem Grundgesetz der Sittlichkeit bedeuten. Darauf muß sich die Annäherung beschränken, welche die Liebe zu Gott erstreben darf. Und diese Annäherung ist ebenso der Schwung der Liebe, wie die Frucht der Erkenntnis.

Wenn nun aber die Annäherung nur diesen klaren ethischen Sinn hat und haben kann, darf man dann nicht fragen, wie Maimuni der Versuchung widerstehen konnte, in sie die Glückseligkeit zu setzen, und diese in jener wiederzuerkennen? Die Eudaemonie ist der Zielpunkt der Aristotelischen Ethik. Man darf der Ansicht sein, daß ohne sie die Ethik des Aristoteles gar nicht zu

ihrer großen Anerkennung gekommen wäre; das einzig Spekulative des ganzen Buches ist in ihr enthalten, sonst wäre das Buch für Anthropologen, Psychologen, Sittenforscher und Politiker sehr interessant und wertvoll; aber systematischen Wert, auch für das System des Aristoteles, hätte dieses redselige Buch gar nicht. Die Eudaemonie allein ist der Hauch, der die Ethik mit der Seele seiner Metaphysik verbindet. Und diese Eudaemonie, wenngleich Plato den Gedanken bekämpft hatte, ist doch durch Sokrates geweiht. Und wenn diese ganze Ethik sensualistisch und empiristisch angelegt und ausgebaut ist, so gibt sie ihr das spekulative Ansehen, dessen sie im ganzen teilhaft wurde. Die Ethik des Aristoteles, das ist seine Eudaemonie.

Sie besteht in der reinen Theorie, der freilich nur die Gottheit vollauf mächtig ist; welcher aber der Mensch nachzustreben hat, um der Gottheit ähnlich, und um der Glückseligkeit nach seinem Maße teilhaft zu werden. Im reinen Denken besteht diese Glückseligkeit für den Menschen, wie für Gott; nicht in den Glücksgütern des Leibes, der Geburt, des Standes, der Macht und der Herrschaft, sondern allein in der Seligkeit der Theorie, des Schauens, der Erkenntnis. Wie so oft, scheint auch hier Aristoteles den bekämpften Platon sich wieder zunutze gemacht zu haben; denn das Schauen der Idee hat er verworfen, aber in einer andern Wurzel (θεωρία) hat er denselben Begriff des Schauens zum Ziel und Zweck der Sittlichkeit für Gott und Mensch gemacht.

Und entspricht nicht auch das Prinzip der Annäherung dieser göttlich-menschlichen Glückseligkeit? Dem äußern Anscheine nach ist tiefe Gleichheit vorhanden. Um so zudringlicher wird die Frage: wie konnte Maimuni diese Analogie sich entgehen lassen, und damit den Anlaß, den er doch sicherlich vermißt haben muß, den anerkannten, gefeierten Grundbegriff der Eudaemonie in sein System herüberzunehmen? Wie konnte er, müssen wir anders fragen, den Mut fassen, jenes Prinzip der Eudaemonie offen zu bekämpfen, während gerade an diesem Punkte seine Bestreitung des Aristoteles ihn in den Verdacht bringen konnte, nur für eine religiöse Begründung der Ethik Sinn zu haben; das philosophische Prinzip aber, das man lediglich in der Eudaemonie anerkannte, und damit die philosophische Begründung überhaupt ihr zu mißgönnen und zu entziehen?

Es ist nicht unwichtig, dieses Moment für das schriftstellerische Verhalten Maimunis Aristoteles gegenüber zu beachten. Er greift ihn viel öfter und viel tiefer an, als es sich dem oberflächlichen Blicke darlegt; obwohl man die Polemik überhaupt niemals verkannt hat; er greift ihn aber auch ironisch an; und dies ist ein Zeichen der Freiheit, in der er sich ihm gegenüber fühlt. Indessen sucht er im allgemeinen lieber den Schein zu erregen und aufrecht zu halten, daß er ganz mit ihm eins sei; nicht nur, weil er seine geistige Leitung im Grundgedanken des Intellektualismus gewissenhaft dankbar anerkennt, sondern auch aus der natürlichen literarischen Rücksicht, sich nicht mutwillig die Gegner aller Art auf den Hals zu ziehen. Aristoteles angreifen hieß damals bei den Besten die Philosophie bekämpfen und verleugnen. Es ist daher das wichtigste Moment bei der ganzen Frage des Verhältnisses Maimunis zu Aristoteles: daß er die Eudaemonie abgelehnt, bekämpft und ersetzt hat. Und er hat sie nicht ersetzt durch die Annäherung, die er so hätte deuten können, sondern durch einen andern Begriff, der an sich die Kraft eines Prinzips hat, und der als Entsetzung der Eudaemonie sich um so schärfer als Prinzip bewährt hat. Wir müssen aber vorher auf den Begriff der Tugend und der Tugenden eingehen, um zu diesem tiefsten Grundbegriffe vorzudringen.

VI.

Der Begriff der Tugend gehört seinem Ursprunge nach der Volksmoral an; in ihm prägt diese ihren Begriff von der Sittlichkeit aus. Die Unterscheidung der Sittlichkeit von Glück und Zufall, von Kraft und Macht, von Natur und Herkommen spricht sich in dem Worte Tugend aus. Auch der Unterschied von der Frömmigkeit, als dem konventionellen Ausdruck der bürgerlichen Religion, bildet sich darin aus. Dennoch hängt ihm ein naturalistischer Sinn an, wie er aus diesem naturwüchsigen Ursprung verständlich ist. Die griechische Ansicht unterscheidet zwar die Tugend von der Geschicklichkeit (δεινότης), aber sie macht sie doch nicht gänzlich frei von dem zweideutigen Sinn der Tüchtigkeit; ist sie doch eben ursprünglich die Männlichkeit (ἀρετή).

Bei Sokrates ist sie schon in ethischer Enge und Strenge gedacht, aber das Gute tritt ihr doch zur Seite, und damit als höherer Ausdruck gegenüber. Bei Platon treten die Tugenden

gegen die Idee des Guten als propädeutische zurück; und sie werden aus der Idee des Guten heraus vergeistigt, aller naturalistischen Beglaubigung entrückt, als Ausstrahlungen des Guten idealisiert. Aristoteles aber, da er die Idee des Guten verwirft, muß das Gute mit der Tugend gleichsetzen. Und wie er nicht das Eine Gute anerkennt, so muß er vielerlei Tugenden annehmen. Und da er die Ethik überhaupt nicht aus Prinzipien ableitet, sondern als eine Typik psychologischer und historischer Erfahrung, so muß auch sein Begriff der Tugend seiner psychologisch-ethischen Ansicht entsprechen.

Das hauptsächliche Bedenken, welches die Aristotelische Definition der Tugend erregt, bezieht sich auf den Begriff der Fertigkeit (ἕξις). Bei Aristoteles muß der Hauptwert darauf liegen; denn es handelt sich nicht um Erkenntnis im Sittlichen, sondern um die Beherrschung der Handlung. Daher ist Fertigkeit das Ziel dieser ethischen Methode. Vom Gesichtspunkte der Idee des Guten aus aber wird der Mensch niemals fertig; und er darf sich nie der erneuten Arbeit der Erkenntnis entschlagen, um die zu vollführende Handlung auf ihre Sittlichkeit zu prüfen. Andererseits freilich ist das Ideal des sittlichen Taktes und der Harmonie und Sicherheit des Wesens nicht nur bestechend, sondern in seinen Schranken erstrebenswert und unentbehrlich, so daß die Fertigkeit nicht lediglich verdächtig oder gar verwerflich erscheinen konnte.

In der jüdischen Philosophie sind zwei Ausdrücke für die Tugend gebräuchlich: Vorzug (מעלה) und Vollkommenheit (שלמות). Vorzug heißt aber auch der Wurzel nach Stufe, und es wäre der Gegenstand einer feinen Untersuchung, ob und inwieweit in diesem Ausdrucke nicht sowohl der fertige Vorzug als vielmehr die Stufe der aufsteigenden Entwicklung (עלה) das bestimmende Moment bildet.

Nicht viel anders steht es um den andern Ausdruck, die Vollkommenheit. Auch sie scheint der ethischen Grundforderung zu widerstreiten; die Vollkommenheit ist immer nur anzustreben; und sonach wäre die Tugend, als Vollkommenheit, lediglich ein Ziel des Strebens, nicht aber eine Fertigkeit, die man sich anzueignen vermöchte. Wir werden sehen, daß diese Erwägungen Maimuni nicht fremd bleiben, und daß er, indem er

den Begriff der Eudaemonie verwirft, in dem Entsatze desselben auch den Begriff der Tugend gegen diese Bedenken sicherstellt.

Fertigkeit oder Vollkommenheit definieren die Tugend mit Rücksicht auf die Verhältnisse und Beschaffenheit der Seele; Aristoteles gibt auch eine sachliche Definition über den Gehalt und Wert der Tugend: sie sei ein Mittleres (μέσον) zwischen zwei Momenten oder Extremen. Diese Definition hat auch Maimuni angenommen, und diese Annahme hat den Schein verstärkt, daß er in seinem philosophischen Denken, Formulieren und Systematisieren gänzlich und innerlichst von Aristoteles abhängig sei. Es spricht hingegen gerade für die philosophische Innerlichkeit Maimunis, daß er von seinem grundtiefen Abweichen in diesem Punkte kein Aufhebens macht; vielmehr den Schein auf sich beruhen läßt, als ob er gegen diese wohlfeile Weisheit scheinbar nichts einzuwenden hätte, oder sie gar als entscheidende Sache anerkennt. Wir werden sehen, daß Maimuni am zentralen Problem diese Mittelstraßen-Theorie über den Haufen wirft; wie denn sogar Aristoteles selbst Ausnahmen von dieser Panacee statuieren mußte. Ohnehin hatte Maimuni alle Veranlassung, den Mittelweg nicht prinzipiell zu beseitigen, da im Talmud der Ausdruck des Mittelweges (דרך אמצעי) auch im Gebrauche ist.

Das Prinzip des Mittelmaßes erklärt sich aus der Grundrichtung des Aristoteles gegen alle ideale Ansicht und Fernsicht des Menschentums; er will die Ethik in den engen Grenzen der anthropologischen und geschichtlichen Erfahrung eingehalten wissen; was darüber hinausgeht, hält er für die Grenzen einer das Menschliche überfliegenden Phantasterei und Überhebung, und also für falsch und vom Übel.

Es ist ja andererseits freilich nicht zu verkennen, daß dem Gedanken ein tieferer, guter und wahrer Kern einwohnt. Es ist in der Tat alle menschliche Tugend mit einem Momente des Selbstischen behaftet. Dem Herrlichsten, was auch der Geist geboren, hängt sich das Irdische an. Das Licht des Geistes und der Tugend, am Stoffe klebt es. So ist die höchste Staffel der Tugend selbst nur, bei Lichte besehen, eine Mittelstufe. Kurz, es läßt sich viel dafür sagen, daß es nicht lediglich eine Trivialität sei, was man unter diesem Prinzip zugestanden und anerkannt hat. Dennoch trägt es den Grundfehler der Aristotelischen Ethik an sich.

Das Mittlere ist dieses nicht schlechthin zwischen zwei Extremen, von denen jedes, entweder in gleichem oder in verschiedenem Grade, an der Tugend Anteil hätte, nur daß die Vollendung erst in der Mitte läge; sondern es ist ein Mittleres zwischen zwei Fehlern (μεσότης δύο κακιῶν [1]). Darin liegt der Grundfehler: daß es zwei Fehler sind, aus denen dennoch die Tugend hervorgehen kann. Diese ist sonach eine Ausweichung aus zwei Fehlern oder Schlechtigkeiten; sie ist das kleinere oder das mittlere Übel. Aristoteles denkt im Grunde, den Bosheiten seiner Natur und den Gefahren der geschichtlichen Verführung sei der Mensch doch einmal unvermeidlich preisgegeben: so suche er wenigstens eine goldene Mittelstraße sich einzurichten. Es ist ein Polizeiweg der Tugend, der so als die sittliche Laufbahn des Menschen hergerichtet wird.

Indessen ist Aristoteles selbst genötigt, bei der Gerechtigkeit eine Ausnahme zu machen; als ob nicht damit das ganze Prinzip hinfällig würde. Die Gerechtigkeit ist also nicht ein Ausweichen vor den beiden Extremen des Übermuts und der Feigheit und Schlauheit der Schwäche; aber etwa die Tapferkeit dürfte in solcher Ausweichung ihren Ruhm und ihre Kraft haben? Der Gedanke des Mittelmaßes kann nur aus der souveränen Ansicht von Natur und Geschichte entstehen. Wo dagegen die Idee des Guten alle kluge Einsicht überstrahlt; oder wo auch nur eine tiefere, auf den Zusammenhang von Natur und Sittlichkeit sich richtende Forderung, die sich aller Klugheit zum Trotze behauptet, in die sittliche Überlegung eindringt, da kann dieses Prinzip nicht herrschend bleiben; da muß ein echtes Prinzip an seine Stelle treten.

Bei Maimuni ließ sich erwarten, daß das Prinzip Gottes, der Erkenntnis und der Liebe Gottes das Prinzip des Mittelmaßes verdrängen mußte. Aber wir wissen bereits, daß das Prinzip der Gotteserkenntnis inhaltlich und zwar ausschließlich bei ihm das Prinzip der Erkenntnis der Sittlichkeit ist. Hierin ist es begründet, daß er das Prinzip und Problem Gottes nicht abgetrennt denken konnte von dem Prinzip und Problem des Menschen; denn die Sittlichkeit bedeutet das Verhältnis des Menschen zu den anderen Menschen und zu sich selbst. Es ist bedeutsam, daß bei dem Prinzip des Mittelmaßes diese grund-

[1]) Eth. Nic. II, 6, 1107 a, 2.

sätzliche Differenz von Aristoteles bei Maimuni zur Ausführung gekommen ist, und nicht allein in der Aufstellung von Ausnahmen.

Indem Maimuni, und zwar in seinem theologischen Grundwerke, das Prinzip des Mittelmaßes einführt, macht er sogleich dagegen die grundsätzliche Verwahrung: die ältesten Frommen haben ihre Gesinnung und ihren Charakter (דעות) von dem Mittelwege abgelenkt, und das Prinzip innerhalb der Linie des Rechts (לפנים משורת הדין) eingerichtet (H. Deoth I, 1). Dieses Prinzip ist das Prinzip des Talmud. Es ist das Prinzip der Billigkeit, welches dem der Gerechtigkeit als Korrektiv beigeordnet wird.

Durch die Billigkeit, welche das gesamte Rechtsverfahren des Talmud durchzieht, wird der Subjektivität, welche aller menschlichen Tugend anhaften muß, dadurch die Spitze geboten, daß sie selbst als letztes Prinzip der Beaufsichtigung und der Ausgleichung aufgestellt wird. Sie ist aber damit als selbständiges Prinzip anerkannt; nicht der Gerechtigkeit wiederum untergeordnet. In diesem Prinzip erkennt der Talmud das stoische Prinzip des Naturrechts an, welches allezeit den Zusammenhang zwischen Recht und Sittlichkeit, zwischen der Jurisprudenz und der Ethik aufrechterhalten hat. Die Wertschätzung dieses Prinzips der Billigkeit durch den Talmud läßt sich aus dem einen Satze erkennen, daß er die Zerstörung des Tempels mit der Verletzung der Billigkeit motiviert hat. Was kann nun alles Spähen nach der Grenze der Mittellinie nützen, wenn man sich doch vielmehr innerhalb derselben für die echte Sittlichkeit halten muß; jedenfalls kann sie nicht selbst mehr das Rechte bezeichnen.

Maimuni stellt dieses talmudische Prinzip an seine richtige systematische Stelle; und indem er es dem Prinzip des Mittelweges zur Seite stellt, beseitigt er vielmehr das letztere; läßt es allenfalls als ein pädagogisches, technisches Mittel gelten, aber nicht als ein Prinzip und Fundament. Er erschüttert damit aber zugleich den ganzen Boden der Aristotelischen Ethik, die nur für das Mittelgut der Menschen Sorge tragen will, nicht für die Auserwählten, auf welche die Idee des Guten spekuliere. Maimuni dagegen stellt die Richtschnur der „Weisen und der Frommen“ auf; seine Religion bringt er damit in die natürliche Richtung der Ethik.

Bedeutsam ist nun aber auch neben den anderen die haupt-

sächliche Ausnahme, die er mit großem Nachdruck als diejenige Tugend auszeichnet, bei welcher die Methode des Mittelmaßes durchaus nicht angebracht sei. Es ist die Tugend der Demut (ענוה). Er ist nicht der Erste, der sie in den Mittelpunkt stellt; schon Ibn Daud tat es, allerdings mit der Billigkeit zusammen. Aber Maimuni ist vielleicht nirgend so ergreifend, wie in der Charakteristik dieser Tugend[1]). Wie groß muß die innere Freudigkeit dieses Mannes gewesen sein, der als Gelehrter von Weltruf und als Weltmann in seiner ärztlichen Tätigkeit mit solcher Innigkeit und Energie und Konzentration auf sie, als ob in ihr alles enthalten wäre, die Demut fordern und in rührenden Beispielen veranschaulichen konnte. Freilich wäre die jüdische Religion nicht die Religion des Martyriums allen Versuchungen der irdischen Welt gegenüber, wenn sie nicht die Religion der Demut wäre. Der Jude betet täglich in seinem Hauptgebete: „Denen, die mir fluchen, schweige meine Seele, und meine Seele sei wie Staub gegen Jedermann". Daher konnte Maimuni kein Ausrechnen und Abmessen hier zulassen; der niedrige Sinn (שפל רוח) war unbedingt und ausnahmslos zu fordern. Stolz wird „der Abgötterei gleichgeachtet". Er ist die Wurzel alles Lasters und alles Verfalls im Menschen- und im Völkerleben. Und der wahre Stolz auch hat für die Nationen selbst seinen lebendigen Quell in der Demut, oder wie man sie menschlicher nennen darf, in der Bescheidenheit. Wer sich hier nicht prinzipiell abwehrend verhält, der ist für die reine Sittlichkeit verloren; denn es fehlt niemals und nirgends an den schönsten Gegenmotiven, um das Gegenlaster als Tugend zu verlarven. Menschenhaß motiviert sich damit als Menschenliebe. Und im Privatleben ist es um kein Haar breit anders. Maimuni übertrifft hier die Menschen- und die Weltkenntnis des allgemeinen Lehrmeisters, indem er bei der Demut kein Durchschnittsmaß zuläßt.

Man könnte nun aber einwenden, diese Schätzung der Demut, in welcher auch das christliche Bewußtsein mit dem jüdischen zusammenstimmt, sei freilich so recht die Tugend des Mittelalters, welches die Kirche oder die Religion an sich zum Prinzip des Menschen aufgerichtet habe. Das Individuum tritt da

[1]) Vgl. besonders den Mischna-Commentar zu Aboth IV: Rabbi Levitas und Jad Hachasaka Hilch. Deoth II, 3: Daher heißt es von Mose: er war sehr demütig usw.

gegen die Gemeinschaft der Religion, und zwar sei es dieser zufolge, sei es dieser entgegen, gegen die Gemeinschaft des Staates zurück. Was liegt da an seinem Eigenwerte, wenn nur die Kirche oder der Staat, denen er zugehört, wäre es selbst auf seine Kosten, ihren Wert erlangen und behaupten. Man könnte daher die Demut in einem zweideutigen Lichte erblicken, und in ihrer Ausnahmestellung gegenüber dem Prinzip des Mittelmaßes eine Gefährdung des ethischen Individuums annehmen. Durch diesen Verdacht würde dann die ganze Ethik Maimunis getroffen; er könnte sich nicht bloß auf diesen einen Punkt beschränken. Denn wir erkennen jetzt, daß es sich dabei um nichts Geringeres als um den Begriff des Individuums, um den des ethischen Selbstbewußtseins handelt. Wir müssen genauer zusehen, was in dieser Beziehung die Demut zu besagen hat.

Der Talmud hat eine exegetisch ausgeführte Haggada in das Betritual aufgenommen, in der die Demut Gottes und ihr Zusammenhalt mit der Größe, gleichsam die Begründung der Größe durch die Demut dargetan wird. Schon an sich ist es auffällig, daß dieses Attribut Gott zuerteilt wird, während doch eigentlich neue Attribute Gottes nicht aufgestellt werden dürfen. Und wie sonderbar ist dieses Attribut an sich. Im Judentum ist der Zweck göttlicher Demut, der in der christologischen Erlösungslehre besteht, nicht angebracht. Wie alle Attribute, kann auch dieses nur die Bedeutung des ethischen Ideals haben. Daß nun aber in Übereinstimmung mit dieser Haggada Maimuni die Demut in den Mittelpunkt des gesamten Tugendwerkes stellt, daraus ergibt sich nicht nur, daß dieses Attribut Gottes als Fundament der göttlichen Größe und der göttlichen Idee auch von ihm bestätigt wird, sondern zugleich der wichtigere Gedanke: daß in der Tat das Attribut lediglich als ein sittliches Vorbild gedacht worden sein kann. Denn welchen buchstäblichen Sinn könnte es haben, Gott Demut zuzuschreiben? Nur weil der Mensch die Demut durchzudenken und durchzuführen hat, darum muß Gott gleichsam mit diesem Attribut gedemütigt werden. Die Demut stellt es gegen jeden Zweifel klar, daß das Attribut überhaupt nicht ein solches der Substanz, sondern durchaus nur ein Verhältnisbegriff der Ethik ist.

Darin eben bewährt sich die ethische Gesundheit der freieren

Religionsverfassung des Judentums, daß sein Gott sich nicht in der Heilsanstalt der Kirche gleichsam verkörpern kann. Wie er nicht als Substanz zur Erkenntnis kommt, so kann er sich nicht in göttlichen Einrichtungen substantialisieren, geschweige vikariieren. Und nur zu Gott selbst kann und darf der Mensch sein sittliches Verhältnis eingehen. Kann er aber dieses Verhältnis nicht eingehen, was ist er dann? was wird er dann? Kann er sich zum Selbst gestalten ohne dieses Verhältnis zu Gott?

VII.

In der Sprache der Religion darf man kein Wort für das Selbst suchen; es wurzelt im Selbstbewußtsein, und gehört daher der philosophischen Terminologie an. Es ist rühmlich genug, daß die Religion der Propheten den Begriff der Person an der Seele entdeckt hat. Den Vätern, dem Geschlechte, dem Volke gegenüber erhebt sich die Person; aber ihr Zusammenhang mit diesen Verbänden darf nicht gelöst werden. So bleibt der Einzelne nur ein Typus des Menschen, ein „Menschensohn", einer der „Menschenkinder". Er kann nicht außerhalb der Verhältnisse zu den Menschen in seinem eigenen Gehalte gedacht werden.

Das Selbst ist daher nicht schlechthin der Ausdruck des empirischen Individuums, sondern es ist ein ethischer Idealbegriff, welcher die Aufgabe bezeichnet, die dem Menschen auferlegt ist; die er sich zu stellen hat, sofern er zur ethischen Person sich vervollkommnen will. Da nun aber diese sittliche Arbeit zu der Idee Gottes in Verhältnis steht, auf Gott gerichtet werden muß, so ist das sittliche Selbst nicht ohne das Verhältnis zu Gott zu bilden. Und da die Demut zu solchem zentralen Verhältnisbegriffe erhoben wird, so ergibt sich daraus das Verhältnis der Demut zum menschlichen Selbst. Die Tugend der Demut soll den Menschen lehren und dahin erziehen, daß er nicht in seiner natürlichen, noch auch geschichtlichen Einzelnheit sein Wesen suche, sondern allein in der Richtung seiner sittlichen Vervollkommnung, das will sagen in der Richtung auf Gott. Denn seine sittliche Vervollkommnung kann und darf er nur als eine unendliche Aufgabe erkennen; er darf sich niemals dem stolzen Gefühle seiner Kraft, seiner Größe, seiner Reinheit, seines Ruhens in sich hingeben; er darf die Aufgabe immer nur als Aufgabe denken. Darum ist die Demut das Attribut Gottes,

auf daß sie immer die Tugend des Menschen bleibe; der Stecken und Stab auf dem Wege seiner sittlichen Arbeit. Das Richtmaß des Selbst liegt in Gott. Denn Gott bedeutet für die Erkenntnis, und das ist zugleich für die Liebe Gottes, nur die Sittlichkeit des Menschen; des Menschen zu dem Menschen, und des Menschen zu sich selbst.

Hat etwa auch der Gott des Aristoteles diese Bedeutung? Indem wir auf eine kurze Betrachtung dieser Frage eingehen, kommen wir auf die Frage der Eudaemonie zurück.

Bei Aristoteles ist das Denken dem Handeln entgegengesetzt. Das Leben der Eudaemonie ist demgemäß ein Leben der Muße; und diese ist gleich mit dem, wozu sie die unersetzliche Bedingung ist, dem Denken. Das Leben der Muße ist daher eigentlich das Leben der Vernunft. Daher ist diese Eudaemonie des Denkens und der Vernunft der Vorzug, man kann sagen das Kennzeichen Gottes. Denn daß dieser Gott der „erste Beweger" ist, bedeutet nichts anderes; Selbstbewegen ist dasselbe wie sich selbst denken; nur die Selbstbewegung ist das Prinzip der Bewegung; und so auch das Selbstdenken das Prinzip des Denkens. Daher ist das Denken dieses Gottes das Denken des Denkens (νόησις νοήσεως). Was kann, was braucht er anderes zu denken? Er denkt das Denken, also denkt er sich selbst; denn er ist das Denken, das Prinzip des Denkens. Und wie alle Bewegung aus dem Prinzip der Bewegung hervorgeht, so alles Denken aus dem Prinzip des Denkens. In dem Denken des Denkens, oder in dem Denken seiner selbst, wird somit das Universum, alles Bewegte zum Gegenstande dieses Denkens; denn es hat seinen Ursprung, sein Prinzip in diesem Denken Gottes. Daher entsteht von hier aus die Gleichung für die Vernunft, das Denken und das Gedachte (שכל משכיל מושכל). Diese Identität hat nicht nur für Gott eigentlichen Sinn; und der Pantheismus macht sie auf die menschliche Vernunft anwendbar.

Ist dieser Gott, der im Denken seiner selbst sein Genügen findet, etwa desselben oder irgend verwandten Wesens mit dem Gotte Maimunis? Man müßte annehmen dürfen, daß das Wesen Gottes für Maimuni in der Schöpfung bestände; was er jedoch gerade ablehnt. Welche Beziehung hat dieses Denken des Denkens auf die Ethik? Soll diese etwa darin begründet sein, daß Gott

in diesem sich selbst Denken seine Glückseligkeit feiert? Auf welchem Attribute der Handlung beruht denn aber diese Glückseligkeit? Wir kennen nur Attribute der Handlung von Gott. Hier aber ist das Denken prinzipiell dem Handeln entgegengesetzt. Der Handlung sind die Götter entrückt. Sollten sie etwa Werke der Tugend, der Gerechtigkeit auszuführen haben? „Würden sie nicht lächerlich erscheinen?“[1]). Aristoteles denkt dabei nur an den Handelsverkehr, den die Götter untereinander pflegen könnten, nicht aber an das Verhältnis zu den Menschen. Des Handelns und Hervorbringens sind sie enthoben. Mithin können sie kein Vorbild der Handlung abgeben; mithin kann ihre Eudaemonie nicht eine solche der Handlung sein. Die Eudaemonie der Muße steht mithin im Gegensatze zur Eudaemonie der Handlung. Wie aber gäbe es eine Sittlichkeit ohne Handlung? Die Götter sind dem tugendhaften Handeln, also der Tugend entrückt; damit sind sie außer Verhältnis zur Sittlichkeit gesetzt. Da nun aber das Wesen Gottes nach Aristoteles in der Eudaemonie besteht, so mußte Maimuni das fundamentalste Prinzip der Aristotelischen Ethik, die Eudaemonie ablehnen, wenn anders er den Gott dieser außersittlichen Eudaemonie ablehnen mußte.

Was bedeutet denn demzufolge die Eudaemonie für die Ethik des Menschen? Nur der Annäherung nach kann sie überhaupt dem Menschen zum Ziel gesetzt werden. Der Mensch hat in seiner Vernunft Anteil an der göttlichen Vernunft; daher wird er des Denkens mächtig. Und sein Denken ist Schaffen, nach Art des göttlichen. Er hat nicht nur die empfangende, sondern auch die schaffende Vernunft (νοῦς ποιητικός). Freilich ist die Lust größer bei dem, der die Weisheit hat, als bei dem, der sie sucht. Dennoch aber braucht der Mensch darum der Glückseligkeit nicht gänzlich zu entraten. Wenn er nur das Denken der Weisheit pflegt und es, wie es erforderlich ist, den Tätigkeiten der Handlung entgegensetzt, so kann er in der intellektuellen Tätigkeit des Philosophen dem reinen Denken und somit dem Wesen Gottes, welches in der Eudaemonie besteht, sich nähern und nahekommen. Nur tugendhaftes Denken bewirkt die Eudaemonie, nur auf die „dianoëtischen Tugenden“ erstreckt sie sich; für das tugendhafte Handeln wird man durch viele Bedingungen gehemmt, als da sind

[1]) Eth. Nic. X, 8, 1178, b, 11.

Geld, Körperkraft und Freiheit. Die wissenschaftliche Tätigkeit ist davon gar nicht oder wenig abhängig.

Also besteht das Ziel der Sittlichkeit in der Enthaltung von Sittlichkeit; in der Enthaltung von aller menschlichen Tugendhandlung. Das ist die Eudaemonie der Aristotelischen Ethik, durch welche die Menschen den Göttern gleich oder ähnlich werden; in deren Übung, um nicht zu sagen, in deren Feier die Menschen das Streben, Gott ähnlich zu werden, erfüllen. Diese Eudaemonie richtet für den Menschen wie für Gott die Scheidewand von der Sittlichkeit auf.

Maimuni mußte diese Eudaemonie und mit ihr alle Eudaemonie verwerfen; wenn anders die innere Konsequenz der Gedanken ein systematisches Kennzeichen ist[1]). Maimuni hat sie aber nicht bloß bestimmt und nachdrücklich verworfen; und weite und tiefe Konsequenzen, die wir darzulegen haben, aus dieser Verwerfung abgeleitet, sondern er hat zugleich, worauf wir schon aufmerksam wurden, diesen Grundbegriff der Eudaemonie zu ersetzen unternommen. Der Ersatz mußte auf der Linie gesucht werden, von welcher die Glückseligkeit abirrt; das ist die Linie, auf welcher die Selbstvervollkommnung sich zu bewegen hat.

Es ist eine bestechende Illusion, daß der einsame Denker in seiner Eudaemonie am sichersten zum Selbst ausreifen könne. Wir wissen dagegen, daß dieses einsame Selbst des Denkens nicht das ethische Selbst sein kann, weil dieses das Selbst der Handlung ist. Für dieses gibt es kein Ich ohne Du. Rea heißt der andere; er ist wie Du; er ist das Du zum Ich. Das Selbst ist das Resultat des ewigen Verhältnisses zwischen Ich und Du; das unendliche Ideal dieses ewigen Verhältnisses. Das Ideal bleibt zwar Ideal; die Aufgabe bleibt Aufgabe; aber das Ideal ist dies eben auch nur dadurch und nur insofern, als es die Nacheiferung fordert, und mithin die Annäherung ermöglicht; wie die Aufgabe nur dadurch dies ist, daß sie mir obliegt; daß sie mein Anliegen ist. Indem ich an dieser Aufgabe arbeite, arbeite ich an mir

[1]) Es ist nur aus der Verkennung des sittlichen Wertes des Denkens als der Gotteserkenntnis zu erklären, daß Joël auch diese entscheidende Differenz zwischen Maimuni und Aristoteles, welche in der Grundfrage der Eudaemonie besteht, entgehen konnte (vgl. die Abhandlg. über Maimonides, Beiträge I, 49 f.). Den richtigen Blick hat hier, wie auch sonst, S. Scheyer in seinem Kommentar zu seiner Übersetzung des III. Teils des Moreh (vgl. besonders S. 447).

selbst, an meinem Selbst; denn dieses Selbst vereinigt Ich und Du. Indem ich diesem Ziele nachstrebe, in welchem das Selbst sich darstellt, übe ich diejenige Tugend, welche vorzugsweise die Tugend des Selbst genannt werden darf. Wir haben sie schon kennen gelernt als die Demut. In der Opposition gegen die Eudaemonie aber gibt ihr Maimuni einen andern Namen, in welchem das Selbst zum Ausdruck kommt; er setzt an die Stelle der Eudaemonie die Selbstvervollkommnung.

Maimuni bestimmt den Begriff der Selbstvervollkommnung; er faßt sie aber unter dem wichtigsten Begriffe der jüdischen Religion, der ursprünglich Gerechtigkeit, alsbald aber ebensosehr Liebe, daher überhaupt Frömmigkeit und Sittlichkeit bedeutet (צדקה); aber da er dieses Grundwort der Religion und Sittlichkeit für diesen seinen Ersatz der Glückseligkeit einsetzt, so wird der Wert der Selbstvervollkommnung diesem Grundwerte gleichgestellt. Zedaka ist Selbstvervollkommnung (השתלמות). Sie kann dies sein; denn das Selbst beruht nicht allein auf dem Menschen, sondern zugleich auf Gott. Die Vervollkommnung des Menschen geht aber nicht auf die isolierte Autarkie des göttlichen Wesens; sondern es ist die Vervollkommnung zum Selbst, in welche das höchste Gut gesetzt wird. Es gibt kein anderes, denn nur darin kann der letzte Zweck (תכלית אחרון) des Menschen liegen, worin seine Sittlichkeit, sein Verhältnis zu Gott beschlossen ist. Es gibt keinen Zweck des Menschen, der dem Ziele seiner Sittlichkeit nicht angehörig wäre. Daher kann der Zweck des Menschen nicht ein Ziel des göttlichen Wesens sein, wenn nicht dieses auf das des Menschen abzweckt, also auf das Handeln der Menschen gerichtet und orientiert ist. Daher ist die Selbstvervollkommnung ein vollkommener Ersatz der Glückseligkeit. Die Glückseligkeit bildet ein Ziel, einen Abschluß, ein wirkliches Ende. Das menschliche Wesen darf ein solches Ende und Ziel sich nicht gesetzt denken; es ist immer nur Arbeit; aber keineswegs eitle Arbeit, sondern Fortschritt im Guten, weil zum Guten.

Daher ist der Ausdruck Vervollkommnung bedeutsam; er ist unterschieden von der Vollkommenheit (שלמות). Wir fragten oben (S. 266) nach den Ausdrücken für die Tugend, und wir faßten schon מעלה nicht sowohl als Vorzug, als vielmehr als Stufe, Entwicklungsstufe. Die Vollkommenheit ist der Ver-

wandtschaft mit jener Fertigkeit (ἕξις) verdächtig, die wir abzulehnen hatten. Es wird freilich anzunehmen sein, daß der hebräische Ausdruck für Vollkommenheit dem Terminus entsprungen sei, mit dem Aristoteles die Seele definiert, nämlich als Entelechie. Die Entelechie ist Substanz als vollendete Wirklichkeit; sie hat das Ziel (τέλος) in sich. Indem nun aber die Tugend als Vollkommenheit bezeichnet wurde, wird sie damit ebenso als Tugend der Seele definiert, also gleichsam zur Substanz der Seele gemacht, wie die Seele selbst durch die Vollkommenheit der Entelechie definiert wird. Während aber die Vervollkommnung (τελείωσις) in der Aristotelischen Ethik zu keiner besonderen Bedeutung gelangt ist, spielt dieser Terminus eine große Rolle bei den Juden, und besonders bei Maimuni. Man wird daher auf die Vermutung geführt, daß die Vollkommenheit (שלמות) der hebräischen Verbalbildung gemäß zur Selbstvervollkommnung (השתלמות) die Anleitung gegeben habe. Die Vollkommenheit der Seele wird gesetzt in die Vervollkommnung zum Selbst. Jetzt bedarf es keiner Eudaemonie mehr, zumal dieselbe an sich vom Übel ist.

Das ist aber ein großer Sieg der jüdischen Ethik, den Maimuni herbeiführt, daß er die Zweideutigkeit der Eudaemonie abzutun und an ihre Stelle denjenigen Begriff zu setzen vermochte, in welchem die wissenschaftliche Ethik allezeit das Problem der Willensfreiheit diskutierte: das autonome ethische Selbstbewußtsein. Dieses Prinzip ist hier für den Gattungsbegriff der Tugend eingesetzt: השתלמות für שלמות.

Und dieses Verdienst ist um so größer, als es an der schwierigsten, der Verführung exponiertesten Stelle erworben worden ist, als welche die Eudaemonie des Denkens zugestanden werden muß. Auch der Luxus der Erkenntnis wird verschmäht, weil die Gefahr des falschen Prinzips erkannt wird. Um nichts anderes handelt es sich bei der Frage der Eudaemonie als um die Frage des ethischen Prinzips; kein Ethiker war je so hartherzig, dem Menschen der Sittlichkeit nicht eine wahrhafte Glückseligkeit zu gönnen. Er erlangt sie durch die Selbstvervollkommnung, während er sie unter der falschen Devise dieses Terminus verfehlen muß. Das falsche Prinzip ergibt eine falsche Konsequenz. Wie sehr Maimuni das Gefühl hatte, diese Überwindung des Aristoteles seiner Religion zu verdanken, da-

von gibt er selbst das sicherste Zeugnis darin, daß er seine Ablehnung der Eudaemonie bestimmter als im Moreh im dogmatischen Hauptwerke (Jad hachasaka) zum Ausdruck bringt. „Der Gottesverehrer aus Liebe beschäftigt sich mit der Thora und mit den Gesetzen und wandelt in den Pfaden der Weisheit nicht wegen einer irdischen Sache, noch aus Furcht vor Übel, und nicht um die Glückseligkeit zu ererben (ולא לירש הטובה), sondern er übt die Wahrheit, weil sie die Wahrheit ist... Und diese Stufe ist eine sehr hohe Stufe, und nicht jedem Weisen ist sie zuteil geworden" (ואין כל חכם זוכה לה). Er fährt fort: „Dies ist die Stufe unseres Vaters Abraham... Und sie hat uns Gott durch Mose geboten"[1]). Es ist wohl kein Zweifel, daß die mehr der Pietät für den eigenen Glauben als der Ironie der sachlichen Kritik entsprungene Anspielung „nicht jedem Weisen" auf Aristoteles geht, und daß ihm gegenüber nicht bloß auf Mose, sondern auf Abraham hingewiesen wird; als ob er sagen wollte: meine Abweichung von Aristoteles ist nicht mein Verdienst, sondern sie wurzelt in der Grundgesinnung des Judentums.

VIII.

Es kann die Frage entstehen, welchen Umständen und Nebenmotiven das Prinzip des Eudaemonismus überhaupt seine Rezeption und seine unverwüstliche Geltung eigentlich zu verdanken habe; denn einmal mußte sein Naturalismus, und ferner seine Zweideutigkeit es doch immer von fraglichem Werte erscheinen lassen. Die Lust ist geradezu das Prinzip des Frevels bei Platon; es gehörte schon Mut dazu, daß Aristoteles dennoch seine Eudaemonie in dieser Mischung, in dieser Atmosphäre zum Leben bringt. Welcher Hohn aber und welche Satire auf das arme Menschenlos, daß nur der Theoretiker, nur der Philosoph zum Genusse dieser Wonne kommen kann. Konnte solche Eudaemonie einen Trost der Menschheit bilden?

Die Eudaemonie gewann jedoch andere mächtige Bundesgenossen. Dem Aristokratismus der Wissenschaft trat vor allem der Universalismus des allgemeinen und erhöhten Menschenwohls entgegen. Schon Plato konnte dem Reiz des sozialen Romans

---

[1]) Hilch. Theschuba 10, 2.

nicht widerstehen. Und arabische Philosophen[1]) haben dieses Grenzgebild von Ethik und Poesie ausgebildet. Die stoische Richtung in einem Zeitalter der ihre Auflösung vorbereitenden Sklaverei machte den Gedanken und die Gesinnung des Sozialismus im Natur- und Völkerrecht populär. Der revolutionäre sittliche Schwung der ersten christlichen Gemeinden fand hier ebenso Widerhall, wie er selbst zum Teil dieser Kraft entstammte. Bei den Juden war der ursprüngliche menschliche Sinn des prophetischen Messianismus niemals erstorben, wenngleich sie diese ethische Fernsicht mit der Hoffnung auf endliche Befreiung von ihrer geschichtlichen Notlage beseelten. So bildeten der Kosmopolitismus gegenüber dem Vandalismus der Völkerwanderung, und der Sozialismus gegenüber dem Elend der Massen das Ferment, aus dem der Eudaemonismus immer wieder sich belebte.

Vielleicht aber war nicht minder wichtig für diese seine Erhaltung das eschatologische Moment in der Mythologie aller Völker. Das Schicksal des Menschen nach dem Tode war es ja, das zuerst ihm die Seele gegeben hat; freilich daher mit aller der Zweideutigkeit, die diesem Ursprung anhaftet. Je mehr sich aber die Vorstellung verlor, daß die abgeschiedene Seele ein Spukgeist und Schreckgeist sei; je mehr die Vorstellung der Seele sich psychologisch vergeistigte, auf das Bewußtsein und seine Einheit sich richtete, desto mehr immaterialisierte sie sich auch für die Rätsel der Sittlichkeit. So trat die Unsterblichkeit der Seele aus der Mythologie und der Religion in die philosophische Ethik hinüber.

Es ist konsequent, daß sich Aristoteles auch hier von Platon trennt; nur der Denker in der Seele, der im Denken schaffende Nus ist ihm unsterblich, nicht die Menschenseele als solche. Immerhin gibt es etwas im Menschen, das an dem Leben der unsterblichen Götter Teil hat. Und so unterstützt dieses Zugeständnis, welches Aristoteles auf seinem Standpunkt dem allgemeinen philosophischen Glauben darbringt, seine Theorie der Eudaemonie.

Das Verhalten des jüdischen Schrifttums zur Idee der Unsterblichkeit hat zu allen Zeiten Bedenken erregt; und die allgemeine Bildung hat sich des Vorurteils bemächtigt, der niedrige Stand der jüdischen Religion bekunde sich in ihrem Mangel an

[1]) Vgl. Munk, Mélanges, S. 438.

diesem Glauben. Wer die Bibel des alten Buches kennt, wird die Verkehrtheit dieser Ansicht kaum begreifen können. Aber sie wird allerdings begreiflich aus den Ansprüchen, welche die allgemeine religiöse Bildung, und die irreligiöse, aber nicht minder spiritistisch abergläubige erst recht, an die Unsterblichkeit offen oder verblümt zu stellen nicht aufhört. Die alte Bibel hält die Unsterblichkeit innerhalb der strengen Grenzen der Sittlichkeit, wie sie durch das Verhältnis des Menschen zu Gott umschrieben ist.

Es ist die Nähe Gottes (קרבת אלהים), die der Psalmist (73, 28) als das „Gut" des Menschen bezeichnet; auf welche daher fast sämtliche jüdische Religionsphilosophen einmütig den Sinn und Wert der Unsterblichkeit beschränken. Die Leiden des Jenseits ebenso wie die Freuden durften nur selten ein selbständiges Thema der religiösen Ausmalung werden. Die Auferstehung wird schon bei Ezechiel als ein Gleichnis bezeichnet; sie bedeutet nichts anderes als die Unsterblichkeit. Und diese gilt im letzten Grunde nur als ein Ausdruck für die sittliche Vergeltung. Aber diese selbst wird zwar bisweilen im Geiste der Zeit beschrieben und bestimmt; doch stellt sich auch bei solchen Ausschreitungen aus dem Geleise des jüdischen Denkens die unbezwingliche Korrektur ein, welche der Grundbegriff, in dem Religion und Ethik sich im Judentum versöhnen, der Begriff der Buße (תשובה) herbeiführt. Aller Fanatismus der Vergeltung wird durch einen Moment der Buße um seinen Wartelohn gebracht; die Buße überlistet den Satan und alle seine Verschreibungen.

IX.

Die universelle Freiheit, mit der Maimuni den ethischen Schwerpunkt allen Dogmen gegenüber librierte, zeigt sich vielleicht nirgend so zwingend deutlich, wie bei den Konsequenzen, die er aus der Bestreitung der Glückseligkeit zog. An ihre Stelle setzte er die Selbstvervollkommnung; und diese setzte er gleich mit der Annäherung an Gott (התקרבות). Damit war der beste Sinn der Unsterblichkeit übernommen. Es kam jetzt nur noch darauf an, dem Eudaemonismus sein soziales Scheinargument abzunehmen. Hier kam Maimuni sein Prophetismus, wie insbesondere auch seine psychologische Auffassung der Prophetie zustatten. Und so kam es zu einer fundamentalen Unterscheidung, durch welche er

die beiden Motive des Eudaemonismus entkräftete. Er trennte das ewige Leben (עולם הבא) von der messianischen Zeit (עתיד לבוא).

Die Geschichte dieser Ideen liegt klar zutage. Das ewige Leben ist der Glaube des Mythos; die Zeit des Messias ist der geschichtsphilosophische Gedanke der prophetischen Sittlichkeit. Aber innerlich, wie diese beiden Gedanken sind für das Schicksal der Menschen, so verflechten sie sich auch; und so haben sie sich im jüdischen Geiste und Gemüte schon früh und ursprünglich verknüpft oder gekreuzt. Im Talmud läßt sich die Tendenz verfolgen, beide Begriffe, beide „Zeiten" voneinander zu scheiden. Schon dem Christentum gegenüber mußte sich diese Pointe zuspitzen. Das Christentum verkündete sich als Messiastum; aber dieser Messias war durch den Glauben an das ewige Leben bedingt; er wollte und er allein es verbürgen. So wurde der jüdische Gedanke förmlich dazu herausgefordert, seiner selbst wegen der gänzlich andern Bedeutung sich klar bewußt zu machen, welche dem Messiasgedanken von Anfang an einwohnt. Der Messias ist nicht der Erlöser des Menschen im Jenseit, sondern der Erlöser der Menschen im Diesseit.

Diese grundsätzliche ethische Bedeutung hat die Unterscheidung, welche Maimuni allen Ungenauigkeiten, Unbestimmtheiten, Unklarheiten und Vermischungen gegenüber in seinem Kommentar zur Mischna festlegt. Und wie sehr diese Unterscheidung die Konsequenz seiner Ablehnung der Eudaemonie ist, das zeigt sich in der durch das Prinzip der Selbstvervollkommnung geleiteten Bestimmung der beiden unterschiedenen Ideen, des Jenseit wie des messianischen Diesseit.

Was zunächst das ewige Leben betrifft, so denkt man dasselbe wohl im Mythos nach Art des irdischen, wie auf der Insel der Seligen. Außerhalb des alleinherrschenden Mythos jedoch fehlt es nicht an Vorstellungen, denen zufolge das ewige Leben ein Reich der Zukunft bildet, wie es mit der Wiederkunft Christi eintreten soll. In der jüdischen Eschatologie verwirrt sich eben hier das Jenseit mit der messianischen Zukunft; auch für das Leben der Seelen soll ihr Reich erst anbrechen, sei es mit, sei es ohne Zusammenhang mit dem Reiche des Messias. Es galt daher wohl vor allem, den Materialismus zu durchbrechen,

der in der Vorstellung einer zukünftigen Welt für das ewige Leben liegt; das hebräische Worte der kommenden Welt begünstigte ihn. Maimuni vernichtete zunächst diesen Materialismus.

Diese Vernichtung gelang ihm durch sein Prinzip der Selbstvervollkommnung. „Was die Weisen die kommende Welt nennen, das hat seinen Grund nicht etwa darin, daß diese kommende Welt nicht jetzt schon vorhanden wäre; daß erst nach dem Vergehen dieser Welt jene Welt käme; so verhält sich die Sache nicht, sondern jene Welt ist beständig da seiend (מצוי ועומד) . . ., aber dem Menschen kommt jenes Leben erst nach seinem irdischen Leben"[1]. So wird das ewige Leben zu einem Zuwachs des menschlichen Individuums für seine Entwicklung und in seiner Entwicklung zum sittlichen Wesen. Es hat seinen Bestand nicht darin und insofern, daß es und als es kommen wird, sondern es besteht an sich; aber es besteht nur, sofern es kommt, weil es nur für das sittliche Individuum besteht, für das es kommen muß.

Und es ist dem innersten Gedanken nach das ewige Leben so als ein ethisches Sein, als eine ethische Idee gedacht. Es ist die Idee der sittlichen Individualität, welche durch ihre Ewigkeit bedingt ist, die diese kommende Welt bezeichnet. Es ist die sittliche Welt des ewigen Individuums, in welche das kommende Geisterreich verwandelt wird.

Wie das ewige Leben, so behandelt Maimuni auch die Auferstehung. Von Gehinnom sagt er: der Talmud erkläre die Art dieser Strafe nicht. Auch die Seligkeit deutet er geistig. Ebenso die Auferstehung; sie ist ein Grundstein (יסוד), aber kein Glaubenssatz (דת), noch mit einem solchen zusammenhängend. Die Unterscheidung dieser und ähnlicher Termini, die sich durch diese ganze Literatur hindurchzieht, ist ein beredtes Symptom für die Tendenz, die Macht der Dogmen einzudämmen. Aber am mächtigsten wird diese Tendenz bei Maimuni wegen der Kraft und Klarheit seiner Prinzipien.

Bei der Beschreibung der Seligkeit verleitet ihn der Satz des Talmud, daß „in jenem Leben die Frommen den Glanz der Schechina genießen" zu der weiteren Vergeistigung dieses seligen Genusses durch das Denken, allerdings durch die fortgeführte Erkenntnis Gottes, so daß der nach manchen Stellen nicht grundlose

[1]) Hilch. Theschuba VIII, 8.

Schein entsteht, als ob auch bei ihm nur für die Theoretiker das ewige Leben von Statten ginge. Indessen sein Prinzip der Selbstvervollkommnung ist so zentral, daß es auch an diesem strittigen Punkte des Aristotelismus organisatorisch umgestaltend wirken muß. So schwingt sich Maimuni zu der ethischen Deutung auf, daß selbst die *Vergeltung*, der Lohn wie die Strafe, nur Ausdrücke seien für den „Beistand", den Gott bei der sittlichen Arbeit leistet (אסייע לך).

Die Spitze der Vergeistigung, weil der Versittlichung, wird indessen damit erreicht, daß die Vervollkommnung im Jenseit als das Ideal der *Verbesserung der menschlichen Natur* bezeichnet wird: daß der Mensch vollkommen werde; daß die Natur des Menschen vollkommen werde; daß sie kein Hindernis bilde dagegen, daß seine Seele lebe und sich behaupte, *das ist das ewige Leben*. „Wenn der Mensch das Gute tut und von dem Bösen weicht, so wird die Art des Menschen sich vervollkommnen (ישלם בו ענין האנושי) und sich von dem Tiere absondern, und der Mensch wird vollkommen werden, indem die *Natur des Menschen* vollkommen wird, so daß kein Hemmnis da ist, daß die Seele lebt und sich erhält in dem Bestande, *der ihr bekannt ist, und das ist das ewige Leben*"[1]). So ist es also die *Idee der Vervollkommnung der Natur*, welche von der *Selbstvervollkommnung* gefordert wird, mit welcher diese sich zum *ewigen Leben*, und zwar in dem „bekannten Bestande" verbindet.

X.

Der Entsinnlichung des Jenseit entspricht die *Idealisierung des Diesseit in der messianischen Zeit*; die Unterscheidung beider, die Aufhebung ihrer Identität stellt den ethischen, einander ergänzenden Zusammenhang beider fest. Die Sehnsucht nach dem Messias konnte trotz aller politischen Schrecken und Bedrängnisse Israels ihrer menschheitlichen Bedeutung nicht verlustig gehen; aber Skepsis oder Mystik haben die Zukunft hier in *Utopismus* verwandelt. Maimuni erkannte in diesem Utopismus der arabischen Staatsromane den alten Eudaemonismus wieder; wie denn auch *Thomas Morus* stoischer Eudaemonist war. Maimuni konnte das zum Lande der

[1]) Mischna-Kommentar zum Abschnitt Chelek, f. 128, a.

Selbstvervollkommnung ethisierte Jenseit für das messianische Zeitalter benutzen, indem er dieses zur Vorbereitung für jenes machte. Diese Zurüstung und Sicherung der Selbstvervollkommnung erhoffen, heißt die Idee des Messias erkennen.

Es ist jedoch noch eine andere Richtung in dem Prinzip der Selbstvervollkommnung durchzuführen für die eigene Bedeutung des messianischen Zeitalters gegenüber dem Jenseit. Im Jenseit schon kam es letztlich auf eine Vervollkommnung der menschlichen Natur hinaus; die Selbstvervollkommnung trat in Verhältnis zu dem allgemeinen Menschengeschlecht, wie die Menschennatur es darstellt. Diese geschichtliche Bedeutung des Menschentypus vertritt ganz besonders die messianische Idee: daß das menschliche Individuum nur ausreifen kann im genauen Konnex mit der sittlichen Entwicklung des Menschengeschlechts. Staat und Recht müssen zu dieser Selbstvervollkommnung der Menschheit anleiten; aber in ihren einzelnen geschichtlichen Verwirklichungen können sie freilich nur Annäherungen an dieses ihr Ziel bedeuten. Wie daher der Messianismus vom Eudaemonismus befreit werden muß, so nicht minder vom historischen Indifferentismus, für den das Problem der Theodicee nur einen erbaulichen Sinn hat. Der Eudaemonismus begünstigt den Egoismus und Opportunismus der Völker und der Machthaber. Der historische Realismus wird zum Materialismus angesichts der sozialen Ungerechtigkeiten. Der Utopismus hinwiederum kommt durch sein falsches Prinzip von der andern Seite in solche Gefahr, insofern er die materielle Wohlfahrt zur Hauptsache des veränderten Lebenswertes zu machen scheint.

Die Schärfe und die Klarheit der ethischen Erkenntnis Maimunis kann an dieser Grenzscheide von Theorie und Praxis, an der so manche scheitern, nicht genug bewundert werden. „Darum trägt ganz Israel, ihre Propheten und ihre Weisen Verlangen nach den Tagen des Messias, auf daß sie Ruhe erlangen von den politischen Dingen, um des ewigen Lebens würdig zu werden: weil in jenen Tagen des Messias sich mehren wird die Einsicht und die Weisheit und die Wahrheit.“ Die Erkenntnis wird zur Grundbedingung

der messianischen Weltveränderung gemacht; die Erkenntnis als *Weisheit*, das ist nicht als Religion, und die in ihr begründete Wahrheit. Es ist indessen nicht allein die intensive und extensive Mehrung des Erkenntnisschatzes, auf die es abgesehen ist, sondern die des *Anteils* an ihr.

Die Veränderung der geschichtlichen Natur des Menschen hat zur Voraussetzung die *Verbreitung* der Erkenntnis unter den Menschen; die Verbreiterung des menschlichen Niveaus für den Anteil an der Erkenntnis. „Wahrlich die Tage des Messias verändern in keiner Weise die Wirklichkeit von ihrer jetzigen Form . . ., aber in jenen Tagen wird es *sehr leicht* werden für die Menschenkinder, ihren Lebensunterhalt zu finden; mit geringer Mühsal wird man großen Nutzen erreichen . . . und es wird sich mehren die *Weisheit* . . . und es werden aufhören die *Kriege* . . . eine große *Vollkommenheit* wird eintreten . . . man darf sich nicht wundern, daß das tausendjährige Reich sich erhalten wird. Jedoch begehren wir und erhoffen nicht die Tage des Messias *wegen der Fülle des Ertrages und des Reichtums* . . ., sondern weil dann eine Konzentration der Frommen sein wird und eine Führung (הנהגת הטובה והחכמה) *des Guten und der Weisheit*“ (des Gutes der Weisheit oder der sittlichen Weisheit). Die Weisheit, die Erkenntnis allein ist das erstrebte Gut; *sie ist die Voraussetzung für alle sozialen und weltbürgerlichen Konsequenzen*.

Gegenüber dem *Pessimismus Alrasis* beruft sich Maimuni auf das Jesajanische Gleichnis des Wolfes mit dem Lamm, um das Universum, nicht den empirischen Menschen, zum Kriterium des Weltbesten zu erheben. Er verteidigt die anthropologische Theorie von der *Gleichheit der Menschen*. Diese ursprüngliche Gleichheit der Menschen soll entwickelt und ausgestaltet und durchgeführt werden. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Gleichheit sich in der Vernunft bewährt, und daß der Glaube an sie auf *die Gleichheit der menschlichen Vernunft* trotz aller empirischen Unterschiede sich stützt.

So bestärkt dieses Argument das zentrale *Prinzip der Erkenntnis*. Die Weisheit soll sich mehren, das ist die Erkenntnis, in der die Einheit der Vernunft sich bezeugt. Maimuni unterscheidet ausdrücklich die *Weisheit* von der *Thora*. Die Weis-

heit allein gibt Beweise, auch für die Erkenntnisse der Thora, und durch diese Beweise werden jene „im wahrhaften Denken bewahrheitet“ (עיון האמיתי; oben S. 261). Die echte Vollkommenheit, die vierte, in welcher die wahrhafte menschliche Vollkommenheit erreicht wird, in welcher der letzte Zweck sich realisiert, ist die Vollkommenheit der *Denktugenden* (מעלות שכליות).

In diesen Denktugenden (ἀρεταὶ διανοητικαί) hängt Maimuni allerdings mit Aristoteles zusammen, und es ist dies kein äußerlicher Zusammenhang, sondern der weltgeschichtliche. Das hellenische Prinzip der souveränen Vernunft spricht sich in den dianoëtischen Tugenden aus, und es haften ihnen daher auch alle Zweideutigkeiten des Intellektualismus an. Aber von diesen Zweideutigkeiten macht sich Maimuni frei; daher bleibt er, wird er auch hier nicht eigentlich abhängig. Das Denken ist bei ihm nicht das Denken der Muße, und daher nicht das Denken der Auserwählten nach dem seitherigen Gange der sozialen Welt. Sein Ausspruch „die Welt geht ihren gewohnten Gang“ (עולם כמנהגו נוהג) soll nicht die konservative Zuversicht bekräftigen gegenüber dem anzustrebenden Fortschritt der politischen Entwicklung, sondern er ist gegen den *Wunderglauben* gemünzt. Und der *Gewohnheit* vollends gesteht er gar kein Recht zu, auch in den logischen Fragen der Naturwissenschaft nicht[1]).

Er kämpft gegen die Mutakallimûn, welche als theologische Orthodoxe das skeptische Prinzip der *Gewohnheit* gegen das Kraftprinzip der *Kausalität* verteidigen. Innerhalb der Ethik indessen erkennt er kein sogenanntes Naturgesetz an, welches dem continuierlichen Fortschritte der Menschheit entgegenstände. Wie alle Menschen zur Gotteserkenntnis berufen sind, diese aber die Erkenntnis überhaupt zur Vorbedingung hat, so müssen *alle Menschen ohne Ausnahme* zur Erkenntnis den ungehemmten Zugang gewinnen. Darin liegt die Grundkraft der messianischen Idee: *kein Weltbestes ohne den Universalismus der Erkenntnis*. Ist doch die messianische Idee die messianische Gottesidee. Es soll jedoch keine Gottesverehrung ohne Gotteserkenntnis bestehen. Gotteserkenntnis aber hat den schweren pädagogischen Sinn, daß alle Menschen, daß auch die *Menge* (המון) die Einsicht gewinne von der Bedeutung der

[1]) Vgl. Moreh ed. Munk I, 403; Munk, Mélanges p. 321 und 378 ff.

Gottesidee, und zwar daß Gott kein Körper und nichts Körperliches sei; und daß seine erkennbaren Attribute nur die ethischen der Handlung seien. Bedeutet dies für den Einsichtigen etwas anderes, *als daß die allgemeine religiöse Gotteserkenntnis für das ganze Volk und die ganze Menschheit nur in der Ethik begründet werde?* Damit allein schon ist die Philosophie des Wissens zur allgemeinen Forderung der Menschenbildung erhoben. Dieser Intellektualismus ist nicht Aristotelismus, sondern vielmehr echter, wahrer, ewiger Platonismus. *Averroes* hat Platons Republik kommentiert[1]). Ob Maimuni sie gelesen hat? Immerhin wüßten wir, daß die Übereinstimmung in der messianischen Kongenialität ihre Wurzel hat. Auf ihr beruht sein Schlußgedanke, für den er sich auf *Sifra* berufen kann, daß der Satz: „Ihr sollt selbst euch heiligen, und ihr werdet heilig werden" (Lev. 11, 44) keineswegs auf die äußerliche Heiligung gehe (אינם ענין טומאה וטהרה כלל). Und in derselben Konsequenz erkennt er nur den als den „Gottesverehrer der Liebe" an, „der an die Wahrheit glaubt, um die Wahrheit zu bestätigen" (המאמין באמת לעצם האמת[2]).

Ohne diese Erkenntnis Gottes keine Liebe Gottes, mithin keine Sittlichkeit. Die letzte Vollkommenheit ist nicht in Handlungen gegründet, noch in Sitten, sondern allein in den Einsichten. Die Erkenntnis legt und sichert den Grund für die Sitten und für die Sittlichkeit. *So führt Maimuni in seinem Messianismus seinen Intellektualismus durch.* Und man wird nicht bestreiten wollen, daß der beste Teil des Willens in diesem Intellekt behauptet ist.

Gerade also da, wo Maimuni äußerlich vielleicht am meisten an Aristoteles sich anschließt, fällt er von selbst am weitesten von ihm ab. Bei Aristoteles können nur Auserwählte die Tugenden des Denkens ausüben, weil Wirtschaft und Staat nur für sie die Muße freilassen; das antike Individuum geht im antiken Staate auf. Für Maimuni ist das Prinzip der Selbstvervollkommnung bestimmend; es bedeutet die Selbsttätigkeit, welche das Selbst seiner Vervollkommnung zu widmen hat, zugleich aber auch die *Niveauerhebung des Selbst* zur Aufgabe und zum Ziel der Vervollkommnung. Es ist gewiß nicht ohne Polemik gegen

---

[1]) s. Munk, Mélanges p. 314.

[2]) zu Chelek f. 127, b.

diese antike und Aristotelische Auffassung, wenn Maimuni der Preisgebung des Selbst gegenüber die Worte anführt: „Gib nicht anderen deine Hoheit“; und „meinen Weinberg habe ich nicht gehütet“. Das messianische Ideal würde nicht das Ideal der Menschheit sein, wenn in ihm sich nicht das Prinzip der Selbstvervollkommnung entfaltete und präzisierte. Das Selbst fordert die Menschheit, und die Menschheit das Selbst. Die Menschheit ist der vollkommene Mensch; sie bringt den Menschen zum Ziel der Selbstvervollkommnung.

Das Jenseit des Individuums und das Diesseit des Menschengeschlechts sind beide daher nur die Ausführung des Einen Prinzips der Selbstvervollkommnung. Auch in der *Unsterblichkeit* steht nicht das sinnliche, sogenannter Weise persönliche Individuum in Frage, sondern das ethische Wesen des Menschen. Daher darf sich Maimuni hier dem Aristoteles anschließen, ohne fürchten zu müssen, in dessen intellektualistischer Einseitigkeit sich zu verfangen. Er setzt das Individuum, das Selbst in den Geist, nicht in die Seele; in den Geist, der in der Denktätigkeit erst sich verwirklicht (שכל הנקנה).

Und weil nur dieser Geist Einheit ist, so darf auch für Maimuni die Einheit des Geistes die *Einheit der Geister* bedeuten. Zur Erkenntnis dieser Identität bedarf es keiner Mystik, weder im Diesseit, noch im Jenseit, sondern allein des Messianismus, der die Einheit der Geister in der *Einheit des Menschengeschlechts* zur Wahrheit macht. Die ethische Kraft, Gesundheit und Höhe der messianischen Erkenntnis erhebt Maimuni über alle Art von Dogmatismus, wie von Mystizismus; sie läutert und sie erfüllt seine ethische Erkenntnis.

Die messianische Idee ist der Höhepunkt des Prophetismus; sie ist aber auch der Hebel des Gottesgedankens. Und sie ist der Lebensgeist der jüdischen Religion und ihrer geschichtlichen Dauer. Es ist ein tiefes Zeichen für die Einheitlichkeit des Maimunischen Geistes, daß er alle Zuflüsse des griechischen und des arabischen Wissens und Denkens in den Einen Lebensstrom seines jüdischen Geistes, seiner messianischen Ethik zu leiten vermochte; daß er aller Mannigfaltigkeit und Differenz des Denkens die Einheit gab in der prophetischen Gotteserkenntnis, welche ist

die Liebe Gottes und die Menschenliebe; die Liebe Gottes in der Menschenliebe.

Das ist ja der letzte und der klare Sinn der Attributenlehre: daß Gott nicht ein Gott der Metaphysik, der Weltsubstanz, sondern der Gott der Ethik ist, das ist der Menschengott; der Gott, der das Vorbild und das Ideal ist für das Menschengeschlecht und für das menschliche Selbst; und nur als dieses Ideal der menschlichen Sittlichkeit Beziehung zur Welt und zum Menschenwesen annimmt.

Auch die Weltschöpfung tritt daher als ein metaphysisches Problem in der Ethik Maimunis zurück. Man konnte sich nicht genug über diesen Verstoß gegen die Dogmatik, deren Partei er sonst nimmt, verwundern. Es ist jedoch nur die Konsequenz des auch seine Glaubenslehre leitenden ethischen Prinzips, welche ihn zu dieser Kühnheit geführt hat. Seine Ethik ist die der messianischen Gotteserkenntnis, welche in der allgemeinen Menschenliebe alle Einseitigkeiten des Intellektualismus von sich abstößt; Erkenntnis und Willen vereinigt; die Gotteserkenntnis als Gottesliebe versittlicht; in dem Gottesdienst der Liebe aber die Sittlichkeit der Menschenliebe befestigt; und in der Liebe zum messianischen Selbst die Einheit des Menschengeschlechts begründet.

Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum

Die Schrift, in der Spinoza das Alte und das Neue Testament ausführlich beurteilt hat, enthält zugleich seine Untersuchungen über den Begriff der Religion im Verhältnis zum Begriffe des Staates. Der Titel der Schrift faßt diese beiden Probleme zusammen: theologisch-politischer Traktat. Es fehlt aber dabei der Hinweis auf die Philosophie, die bei der Theologie, wie bei der Politik, mitwirken dürfte.

Bevor wir jedoch die logische Zweckmäßigkeit dieses Titels genauer prüfen, haben wir über die kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Schrift eine Orientierung zu gewinnen. Sie ist eine doppelte: sie hat ebensosehr in religiöser, wie in politischer Hinsicht die allgemeine Aufklärung gefördert. Diesen ihren literarischen Wert überragt vielleicht noch ihr philosophisch-wissenschaftlicher. Denn als Staatsschrift untersucht sie das Verhältnis zwischen Kirche und Staat aus dem Gesichtspunkte des Verhältnisses zwischen Religion und Staat. Und als theologische Schrift wird ihr allgemein die Bedeutung zuerkannt: die Bibelkritik in die theologische Wissenschaft eingeführt zu haben.

Vorerst haben wir nun, ganz der Veränderung entsprechend, die nach den neueren Auffindungen an dem Bilde des früher als einsam angenommenen Spinoza unzweifelhaft sich vollzogen hat, auch diesen Traktat in seiner biographischen und zeitgeschichtlichen Aktualität zu betrachten. Der Traktat ist eine publizistische Tendenzschrift zur Unterstützung der republikanischen Politik Jan de Witts. „Der wahre Grund, dem der theologisch-politische Traktat seine Entstehung verdankt, liegt in der Verbindung Spinozas mit Jan de Witt.“ Auch von dem „tractatus politicus“

behauptet der Autor der eben angeführten Äußerung[1]): „daß dieses Werk in seinem praktischen Teile nichts anderes ist als eine holländische Staatsschrift im Sinne der Politik Jan de Witts. In der gleichen Weise enthält der theologisch-politische Traktat eine Verteidigung der Kirchenpolitik des Großpensionärs". Derselbe Autor hält daher die von dem Biographen L u k a s herrührende Nachricht für glaubwürdig: daß Spinoza in Bezug einer Pension von 200 Fl. von Jan de Witt gewesen sei, und er schließt daraus: „bei dem außerordentlichen Feingefühl" Spinozas „muß er in einem sehr nahen Verhältnis zu einem Manne gestanden sein, dem er erlaubte, ihm die Sorgen des äußeren Lebens zu nehmen". Dieses nahe Verhältnis bezieht sich aber auf ein sehr kompliziertes und sehr innerliches Problem, in dem Religion und Staat zusammenstoßen.

Wie ist es nun, der literarischen Disposition nach, zusammenzureimen und zu verstehen, daß mit dieser publizistischen Aufgabe eine rein p h i l o l o g i s c h e Frage, nämlich die von der Abfassungszeit, den Verfassern und Redaktoren der einzelnen Bücher der Bibel in Verbindung gedacht und für eine und dieselbe schriftstellerische Aufgabe verbunden werden konnte? Diese beiden Probleme scheinen wirklich keinen denkbaren Zusammenhang zu haben. Und wenn sie dennoch beide in demselben Buche zusammengefaßt werden, so müßte man von vornherein zu dem Mißtrauen verleitet werden, daß, da diese Verbindung unnatürlich ist, entweder bei beiden Aufgaben oder mindestens bei deren einer nicht in der erforderlichen Unbefangenheit die Untersuchung geführt worden sein könne. Denn entweder hat die staatsrechtliche Untersuchung gelitten unter dem Vorblick auf das theologische Thema, oder das letztere im Hinblick auf die versuchte Staatstheorie. Zum mindesten hat die eine der beiden Aufgaben ihre i s o l i e r t e Sachlichkeit eingebüßt.

Die Bibelkritik wäre in der Tat nicht in dieses Buch gekommen, wenn sie nicht durch ein anderes Moment im Leben Spinozas vorbereitet wäre. Es ist bekannt, daß Spinoza von der Synagoge zu Amsterdam mit dem großen Bann belegt worden ist. Über die prinzipielle Frage von dem Rechte des Banns überhaupt glauben wir uns jedes Worts enthalten zu dürfen. Welchen

[1]) Carl Gebhardt, Baruch de Spinoza. Theologisch-politischer Traktat. Philosophische Bibliothek, Bd. 93. Einleitung S. VIII, IX.

aktuellen Grund dagegen die Synagoge zu dieser Maßregelung hatte, und zwar auch ohne Rücksicht auf vorsorglichen Schutz der Gemeinde gegen den ausgeprägten Typus, den der Denunziant in der Geschichte der Judenverfolgungen bildet — das wird sich später von selbst ergeben. Hier haben wir nur den Zusammenhang dieser biographischen Tatsache mit der Abfassung des theologisch-politischen Traktats zu erwägen.

Spinoza hatte unter dem Namen „Apologie“ eine Protestschrift gegen den über ihn verhängten Bann niedergeschrieben, die in den Kreisen seiner Freunde gelesen und verbreitet wurde. Er hat den Druck dieser Schrift offenbar deshalb unterlassen, weil er in größerem Umfang und in einer weiteren Perspektive den Schlag gegen die Gegner führen wollte. Vielleicht mag ihm auch der Gedanke eine zweideutige Genugtuung bereitet haben, daß er seinen Kampf gegen das Judentum und dessen biblische Quelle zugleich im Geiste seiner Politik führe. Es mußte ihm dann aber auch jeder Zweifel verscheucht sein daran, daß diese seine Politik nach ihren Zielen, wie nach ihren begrifflichen Voraussetzungen in lebendigem Zusammenhang stehe mit seiner eigentlichen Philosophie, mit seiner Ethik. Die Auslassung der Philosophie im Titel der Schrift wäre sonst ein ominöses Zeichen. Denn der Traktat selbst läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Grundgedanken der Ethik bei seiner Abfassung schon festgelegt waren. Es wird daher eine interessante Frage sein: ob die Grundgedanken des Traktates nicht nur der aktuellen Tendenz der Politik gemäß sind, sondern ob sie auch mit der Ethik, welche seine gesamte Philosophie enthält, in Übereinstimmung befunden werden.

Und jetzt enthüllt sich ein klarer und entscheidender Grund für die Zurückhaltung der Apologie, ein Grund, der sich auch in der Ökonomie des Traktates erkennen läßt. Der Traktat hat 20 Kapitel. Erst das 16. aber ist überschrieben: „Über die Grundlagen des Staates.“ Darauf handelt das 17. Kapitel „Vom Staate der Hebräer“. Und das 18. enthält die Fortsetzung aus der „Geschichte der Hebräer“. Die beiden letzten Kapitel erst behandeln rein theoretisch das Recht in geistlichen Dingen und die Gedankenfreiheit.

Diese beiden letzten Kapitel bilden in allgemeiner kultureller Hinsicht den geschichtlich-politischen Wert des Traktates. Durch sie wird der Traktat zu einer Grundschrift des politisch-

religiösen Liberalismus. Wir gehen nicht in die Untersuchung der Frage ein, welche Vorgänger hierin Spinoza gehabt habe. Wir wollen ihm hierin sein Verdienst ungeschmälert lassen. Nur das sei angeführt, daß Hobbes, als er um sein Urteil über diese Schrift befragt wurde, sehr bezeichnend antwortete: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet". So sehr identifizierte er selbst sich mit diesem Nachfolger[1]). Aber wir werden zu prüfen haben, ob dieser Liberalismus erstlich im Sinne von Spinozas Ethik und sodann im Geiste einer ethischen Theorie des Staates und einer ethischen Theorie der Religion das ethische Problem erschöpft oder auch nur gefördert habe. Indessen von allen diesen Grundfragen noch abgesehen, stehen wir hier noch in der Betrachtung des Inhaltsverzeichnisses unseres Traktates.

Vom 12. Kapitel ab werden die allgemeinen Fragen der natürlichen Theologie verhandelt. Bis dahin aber, also nahezu zwei Drittel des ganzen Buches handeln von der biblischen Theologie; und das 13. Kapitel, über die Quintessenz des biblischen Lehrinhalts, ist eigentlich noch hinzuzurechnen. Wir werden nun aber sehen, daß der ganze theologische Gehalt dieser Bibelkritik auf den Staat der Hebräer abzielt, nämlich auf den Gedanken, daß die von Mose gestiftete Religion des Judentums vielmehr nur die Errichtung und Erhaltung des jüdischen Staates bezweckte. Das ist der Grund und Kern dieser ganzen Philologie[2]). Auf die Vernichtung des jüdischen Religionsbegriffs steuert diese ganze philologische Forschung hin, die daher von einer philosophischen Annahme geleitet und angetrieben wird. Und diese sonach in ihrem Grundmotiv philosophische Kritik der jüdischen Religion hat nichtsdestoweniger einen ganz aktuellen publizistischen Grund.

Um die Politik de Witts gegen die Prädikanten der orthodoxen Partei der Oranier im Sinne der liberalen Regentenpartei zu verteidigen, sucht Spinoza den

---

[1]) Ferd. Tönnies, Thomas Hobbes, 2. Aufl., S. 230.

[2]) Dieses Fundament ist jedoch nicht mehr rein philologisch. Wenn man es theologisch nennen wollte, so wäre nur weiter nach dem Grunde zu fragen: er liegt unstreitig in seiner Philosophie, in der seine Begriffe vom Staat wie von der Religion ihren letzten Grund haben.

Staat der Hebräer als die Quelle alles orthodoxen, die Gedankenfreiheit bedrohenden Unheils nachzuweisen. Der Traktat erschien in derselben Offizin gedruckt, „aus der die Schriften der de Wittschen Publizistik hervorgingen". Eine Gegenschrift sagt gegen den Traktat: „Durch den abtrünnigen Juden zusammen mit dem Teufel in der Hölle geschmiedet und mit Wissen von Mister Jan und seinen Spießgesellen herausgegeben." Der Autor, den wir hier immer zitieren, sagt von dieser „Auseinandersetzung mit dem Judentum", die jedoch den Hauptteil des ganzen Buches bildet: „daß diese Ausführungen mit seinem eigentlichen Zwecke . . . nur in sehr losem Zusammenhang stehen, und daß wir darin, wenngleich in umgearbeiteter Form, noch die ursprüngliche Rechtfertigung Spinozas gegen die Anklage vor uns haben". Er begnügt sich, aus dieser Kampfesstellung „die harten, ja feindseligen Urteile" zu erklären, „die Spinoza über das Volk gefällt hat, aus dem er hervorgegangen ist . . . Gerechtigkeit ist nicht die Tugend des Kampfes". Wie steht es aber um die Urteile nicht über das Volk, sondern über die Religion dieses Volkes? Über ein Volk mag das Urteil eines Menschen hart, ja feindselig ausfallen können: über die Religion hat der Philosoph die Verantwortung für sein Urteil zu tragen.

Diese Frage stellt sich unser Autor nicht. Und ich darf vielleicht es aussprechen: Kein anderer hat über diese Frage sich ausgesprochen. Aber diese Frage betrifft nicht einmal nur die jüdische Religion und mit dieser die Religion überhaupt: noch eine andere Frage erhebt sich hier gegen den Publizisten und vollends gegen den Philosophen. Wir haben es betrachtet, in welchen Komplikationen sein literarisches Unternehmen verstrickt ist. Zuletzt hat sich nun gezeigt, daß er seinen ganzen Groll über den Bann aufbewahrt hat, um ihn in dieser staatsphilosophischen Schrift auf Grund einer philologischen Bibelforschung zu ergießen. Und nun zeigt es sich, daß diese ganze Bibelkritik mit ihrer Pointe, der Kritik des jüdischen Staates, wie tief immer ihr wissenschaftlicher Grund liegen mag, ihren aktuellen Anlaß aber in dem Opportunismus einer politischen Parteischrift hat.

Welche Gefahren liegen hier für die Sachlichkeit und Unbefangenheit des größten Schriftstellers selbst, geschweige für einen, der einen alten Groll in diesem Gewirr von Tendenzen austoben will. Denn daß seine Urteile „hart und feindselig" sind, haben

wir ja schon von unparteiischer Seite angeführt. Wie konnte ein gegen seine eigene Nation „feindseliger Geist“ es unternehmen, den Charakter der jüdischen Religion aus der Bibel zu entdecken und darzustellen? Zeit und Reihenfolge der biblischen Schriften mochte ein solcher Mann beleuchten können. Diese Verdienste sind hinreichend begreiflich. Aber es stände schlimm um die Bibelkritik, wenn sie in solcher Philologie sich erschöpfte; wenn sie daher in ihrem Verständnis der Bibel, ihrem Verständnis besonders der Propheten wirklich und innerlich auf den Schultern Spinozas stände. Von der Gefahr dieses Vorurteils hat C. Siegfried in entscheidendem Urteil die innere Bibelforschung befreit[1]).

Und unsere Frage muß noch weiter gehen. Wenn das Urteil des Politikers, wenn das Urteil des Bibelforschers befangen war, was läßt sich dann von dem Philosophen, dem Ethiker erwarten bei der Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Religion, welches nicht abgetrennt werden kann von dem Verhältnis zwischen Religion und Philosophie, mithin daher auch zwischen Staat und Philosophie?

Welche Begriffsbestimmung gibt Spinoza von der Religion? Es ist die erste Konsequenz, welche sich aus dieser unnatürlichen Verbindung der Probleme ergibt: daß Spinoza den Begriff der Religion nicht aus dem Gesichtspunkte seiner Ethik zu bestimmen sucht, sondern daß er ihn aus der Schrift herleitet, und daher mit dem Inhalt der Schrift, den das sogenannte „Wort Gottes“ bildet, schlechterdings gleichsetzt. Es bildet sich so bei ihm eine Identität

[1]) Carl Siegfried, Spinoza als Ausleger des Alten Testaments. „Wir können es nach dieser Probe in der Tat nicht bedauern, daß der Philosoph sich nicht des weiteren mit der Bibelauslegung befaßt hat, es würden sicherlich sehr sonderbare Dinge zum Vorschein gekommen sein.“ (S. 50). Und nachdem Spinozas ästhetisches Urteil über die „nugae“ der Poesie am Orlando furioso, von dem er gehört habe, und Ähnlichem berücksichtigt war: „Kein Wunder, daß unter seinen Händen Leben und Seele zu Stein erstarrt“. Endlich „Wer wie Spinoza . . . dürfte nicht als ein innerlich berufener Ausleger der HSchr. erscheinen, da ihm jedes Verständnis für die sittlichen Motive, welche bei wahrhafter Religiosität mitwirken, abgeht . . . er hat nicht einmal die Elemente des Prophetismus verstanden“. (S. 52). Auch Maimonides nimmt Siegfried gegen ihn in Schutz (S. 53).

der Begriffe: Wort Gottes, Offenbarung, allgemeine Religion, göttliches Gesetz und Glaube.

Der Glaube ist eine Art des Wissens, des subjektiven Verhaltens des menschlichen Geistes zur Wahrheit, insbesondere zur Erkenntnis Gottes, als des Urgrundes der Wahrheit. Demgemäß bedeutet im Monotheismus die Religion schlechthin den Glauben an Gott. Und da der Glaube eine Art von Wissen ist, so muß der Glaube an Gott zu seinem Inhalt haben den Begriff von Gott. Es kommt dabei weniger in Betracht, ob dieser Begriff sich in dem Wesen, der Substanz Gottes erschöpft, oder sich nur auf seine Eigenschaften, seine Attribute beschränkt; immerhin bleibt es der Begriff von Gott, der den Inhalt, den Gegenstand des Glaubens bildet.

Alle Erkenntnis ist durch ihren Gegenstand bedingt; mehr als alle aber würde der Glaube leer und gehaltlos sein, wenn ihm der Begriff von Gott entzogen, wenn ihm in bezug auf Gott nicht der allgemeine Charakter der Erkenntnis zugesprochen würde.

Spinoza ist es vorbehalten gewesen, diesen Unbegriff von Religion hervorzubringen dadurch, daß er die Gotteserkenntnis gänzlich vom Glauben ausschließt. Nach ihm lehrt die Schrift nur, „daß es einen allmächtigen Gott gibt . . . was aber Gott ist . . . dieses und ähnliches lehrt die Schrift nicht ausdrücklich und als ewige Wahrheit“ (141)[1]. Die Schrift gebe „keine ausdrückliche Definition von Gott . . . Aus alledem ziehe ich den Schluß, daß die vernunftmäßige [nicht: „verstandesmäßige“] Gotteserkenntnis . . . zum Glauben und zur offenbarten Religion durchaus nicht gehört (247)[2], und daß infolgedessen auch die Menschen . . . darüber himmelweit irren

---

[1]) Quid autem Deus sit et qua ratione res omnes videat . . . haec et similia Scriptura ex professo, et tanquam aeternam veritatem non docet. Man achte hier, wie überall, auf die Einschränkungen im Ausdruck. Er sagt nicht gerade heraus, daß die Schrift überhaupt dies nicht lehre. Tractatus theologico-politicus ed. Van Vloten et Land, ed. altera, I., pag. 42.

[2]) His accedit quod Scriptura nullam Dei definitionem expresse tradit . . . ex quibus omnibus concludimus, intellectualem Dei cognitionem . . . ad fidem et religionem revelatam nullo modo pertinere et homines circa hanc sine scelere toto coelo errare posse (ib. p. 105).

können“. So entsteht hier eine Spannung zwischen Glauben und Erkenntnis.

Da nun aber die Erkenntnis hier nicht auf die Objekte der Wissenschaft, wie es nach Descartes geschehen müßte, nämlich auf Mathematik präzise bezogen wird, so greift diese Spannung über auf die Vernunft überhaupt, von der der Glaube, und sonach die Schrift gänzlich abgetrennt wird. Für den Glauben gibt es daher auch keinen Irrtum.

Von Anfang an hatte er sich diese Disposition gemacht. Denn wir wissen, daß er darauf ausging, die Philosophie freizumachen von der Kirche. Diese Befreiung strebt er nun dahin an, daß er die Schrift, als die Urkunde der Kirche, gänzlich außer Verhältnis zur Vernunft setzt, weil und damit sie „nichts mit der Philosophie Gemeinsames hat“ (11)[1]. Was kann das nun für ein Glaube, für eine Religion sein, die sich selbst so außer Zusammenhang setzt mit der Erkenntnis von Gott und überhaupt daher mit der Vernunft? Und wir dürfen von hier aus zugleich weiter fragen: welcher Begriff vom Staate kann dabei herauskommen, wenn er, um seine Souveränität der Kirche gegenüber zu behaupten, diese alles göttlichen Blutes und alles Saftes der Erkenntnis entleert?

Es gehört zum Stil solcher Geister, die, wie Spinoza, auf eine schriftstellerische Wirkung hin, und zwar auf eine aktuelle, ihre Gedanken ausbauen, daß sie nicht nur vor keiner Konsequenz zurückschrecken, durch die sie zur erneuten Prüfung ihrer Prämissen ermahnt würden, sondern daß vielmehr die Paradoxie der Konsequenz sie anreizt, weil sie ihnen die Illusion des Kämpfermutes vorspiegelt. — Fragen wir zunächst: was denn der Inhalt des Glaubens sein kann, wenn ihm die Erkenntnis Gottes entzogen wird?

Der Glaube ist nach Spinoza der Gehorsam gegen Gott. Also nicht ein theoretisches Verhältnis zu Gott vollzieht und bedeutet der Glaube, sondern lediglich ein praktisches. Wie ist denn nun aber die menschliche Handlung möglich, wenn sie nicht durch die Vernunft, die bei Spinoza ohnehin gleichbedeutend ist mit dem Willen, geleitet wird? Gegen diesen Einwand schützt er sich — aber welch ein Schutz ist dies für eine philosophische Begründung der Religion — durch die Gleichsetzung des

[1]) Nihil cum philosophia commune habere (I p. 354).

Glaubens mit der Offenbarung, mit der Schrift. Durch die Schrift also soll der Wille bewegbar werden, wenn er von der Vernunft unbewegbar bleibt! Es entsteht daher die Zweideutigkeit: daß die Schrift, die nichts mit der Philosophie gemein haben soll, dennoch in bezug auf den Willen mit der Vernunft gleichgesetzt wird. „Ich fand aber in dem, was die Schrift ausdrücklich lehrt, nichts, das nicht mit der Vernunft im Einklang wäre oder das ihr widerstritte" (11)[1]. Vernunft hat mithin die doppelte Bedeutung als Erkenntnis und Teilkraft des Willens. Außerdem aber bleibt er bei dieser Negation, und sieht sich dadurch gar nicht zu der Frage gedrängt: wie steht es denn positiv um das Verhältnis zwischen Schrift und Vernunft?

Wenn jedoch auch ein solches positives Verhältnis bestehen sollte, wenn auch nur bedingter und eingeschränkter Weise, so wäre dadurch mit der Vernunft doch wohl auch die Erkenntnis in den Bereich des Glaubens wieder eingetreten? Und der Glaube bliebe alsdann nicht auf den Gehorsam beschränkt, der ohnehin schon psychologisch zwischen Himmel und Erde schwebt: der nicht anfangen kann, es sei denn von der Erkenntnis aufgestachelt und geleitet. Spinoza bezeichnet die Lehre vom Gehorsam als „den Hauptzweck der ganzen Schrift". „Denn wer sähe nicht, daß beide Testamente nichts anderes sind, als eine Lehre vom Gehorsam? Moses wollte die Israeliten nicht durch die Vernunft überzeugen, sondern . . . lauter Mittel, die mit den Wissenschaften nichts, sondern allein mit dem Gehorsam zu tun haben." Die Lehre des Evangeliums aber enthält nichts als den einfachen Glauben . . . „daß man Gott gehorchen soll" (251)[2].

Wir müssen hier schon fragen: Wenn es sich für den Begriff des Glaubens um den Gegensatz zwischen Gehorsam und Erkenntnis oder Vernunft handelt, was haben dann die Wissenschaften bei diesem Gegensatze zu bedeuten? Mit den Wis-

---

[1]) Sed cum in iis, quae scriptura expresse docet, nihil reperissem, quod cum intellectu non conveniret, nec quod eidem repugnaret (ib).

[2]) Intentum Scripturae esse tantum, obedientiam docere. Quis enim non videt utrumque Testamentum nihil esse praeter obedientiae disciplinam (ib).

senschaften freilich wollte Mose den Gehorsam nicht lehren, aber daraus folgt nicht, daß er den Gehorsam nicht überhaupt auf Erkenntnis, nicht durchaus auf Vernunft begründen wollte. Bei diesem plötzlichen Auftauchen der Wissenschaften erkennt man die innere Beziehung des ganzen Problems auf die Philosophie: ihretwegen soll die Religion von der Vernunft geschieden werden, damit die Philosophie von der Religion, weil von der Kirche geschieden werden soll. Die Philosophie soll im Staate allein ihren Schutz finden. Dieses Ziels wegen muß nun auch die Religion für den Staat angepaßt werden, mithin auf das praktische Gebiet sich isolieren. Für den Spinoza der Ethik freilich bleibt dies ein vollkommener Widerspruch; denn für ihn gibt es keine besondere Praxis, weil keinen besonderen Willen. „Intellectus et voluntas unum et idem sunt."

Schon die Vorrede des Traktats setzt diese sonstige praktische Konsequenz gleich mit den „einfachen Begriffen des göttlichen Geistes, wie er den Propheten offenbart wurde, was soviel bedeutet, wie: Gott von ganzer Seele gehorsam zu sein, indem man Gerechtigkeit und Liebe übt" (11)[1]. Aber auch schon dort unterscheidet er die offenbarte Erkenntnis von der „natürlichen", sowohl im Gegenstande, als in den „Grundlagen und Mitteln"; so bestimmt und schroff trennt er hier die Offenbarung von der Erkenntnis, deren Grundlagen und Mittel die der Vernunft sind. Und so kommt er zu der Konsequenz: „der Glaube an sich ohne Werke ist tot". Und nach Johannes bestimmt er den Geist Gottes als die Liebe. Diese aber setzt er gleich dem Gehorsam. Nun aber zieht er daraus nicht nur die Folgerung gegen Paulus, sondern er stellt die Religion überhaupt außerhalb des Gebietes der Wahrheit.

Zu dieser Konsequenz führt ihn die ersprießliche Trennung von Religion und Vernunft. „Weiterhin folgt, daß der Glaube nicht sowohl wahre als fromme Dogmen erfordert, das heißt solche, wie sie den Sinn zum Gehorsam anhalten. Mögen immerhin auch viele darunter sein, die nicht einen Schatten von Wahrheit haben, vorausgesetzt, daß derjenige, der sich zu ihnen bekennt, von ihrer Falschheit nichts weiß . . . So folgt

[1]) Verbum Dei revelatum non esse . . ., sed conceptum simplicem mentis divinae prophetis revelatae; scilicet Deo integro animo obedire, justitiam et charitatem colendo (I p. 354).

daraus, daß zum allgemeinen und gemeingültigen Glauben keine Dogmen gehören können, über die es unter rechtschaffenen Menschen eine Meinungsverschiedenheit geben kann" (253)[1]. Aber wo ist denn das Kriterium für diese Meinungsharmonie rechtschaffener Menschen? Er sagt nicht, daß es zum allgemeinen Glauben gar keine Dogmen geben dürfe, sondern nur solche, zu deren Qualifikation er das Kriterium nicht angegeben hat.

Und sein Pragmatismus schrickt nicht zurück vor der Konsequenz: „Dogmen von dieser Art könnten in Ansehung des einen fromm und in Ansehung des anderen gottlos sein; denn sie sind eben bloß nach den Werken zu beurteilen" (254)[2]. Dies also ist der tiefere Sinn des Satzes: „Die Glaubenssätze sollen nur praktische Regeln des Gehorsams sein." Fehlt leider nur die Darlegung des geistigen Bandes, durch das die Werke in Verbindung gesetzt werden.

Daß diese Theorie sich selbst in absurde Widersprüche auflösen muß, kann nicht bezweifelt werden. Spinoza zählt diese seine Dogmen auf, deren erstes ist: „Es gibt einen Gott ... Denn wer nicht weiß oder nicht glaubt, daß es dieses Wesen gibt, der kann ihm auch nicht gehorchen"[3]. So setzt dann also ebenso wie die Existenz etwas vom Wesen, so auch der Gehorsam doch eine Erkenntnis voraus, deren Unbestimmtheit jedoch sich nicht verdeckt. „Wer nicht weiß, oder glaubt." Das Wissen soll sogleich hinter den Glauben verschwinden. Aber der Glaube bleibt dabei doch eine unumgängliche Art von Wissen.

Und es bleibt nicht bei diesem Dogma von dem Dasein Gottes; das zweite lautet: „Gott ist einzig"[4]. Und die

[1]) Sequitur deinde, Fidem non tam requirere vera quam pia dogmata, hoc est talia, quae animum ad obedientiam movent, tametsi inter ea plurima sint, quae nec umbram veritatis habent; dummodo tamen is, qui eadem amplectitur, eadem falsa esse ignoret (II p. 109). Cum itaque uniuscujusque fides ... non ratione veritatis aut falsitatis pia vel impia sit habenda ... hinc sequitur, ad fidem Catholicam sive universalem nulla dogmata pertinere, de quibus inter honestos potest dari controversia (II p. 110).

[2]) Quandoquidem ex solis operibus sunt judicanda (ib).

[3]) Deum, hoc est ens supremum (Damit aber tritt ja schon die Bestimmung vom Wesen Gottes an!) existere, qui enim nescit, vel non credit, ipsum existere, ei obedire nequit (II p. 110).

[4]) Eum esse unicum (ib).

Einzigkeit Gottes soll nicht auf Erkenntnis beruhen? Der Kenner der jüdischen Religionsphilosophie geht mit keinem Worte darauf ein, daß die Einzigkeit durchaus nur ein Problem der Erkenntnis ist; daß an ihr Erkenntnis und Wahrnehmung sich ebenso scharf und schroff unterscheiden, wie seit Parmenides und Platon das Denken der Erkenntnis von aller Wahrnehmung sich unterscheidet. Das Dogma der Einzigkeit Gottes wird hier dem Glauben, als allgemeiner Religion, übergeben, und dennoch wird diese Religion von Erkenntnis und Vernunft geschieden.

Hier tut sich in der historischen Kontinuität des religiösen Philosophierens ein Abgrund auf, aus dem vielleicht auch das sachliche Chaos seiner Ansichten seine traurige, aber hinlängliche Erklärung finden wird.

Verfolgen wir zunächst weiter die Konsequenzen, die Spinoza zieht. „Was übrigens Gott oder jenes Muster wahren Lebens ist, ob er Feuer, Geist, Licht, Gedanke usw. ist, gehört nicht zum Glauben, sowenig wie der Grund, aus dem er das Muster wahren Lebens ist . . . Es ist einerlei, was jeder davon hält“ (256)[1]. Ist es denn aber auch einerlei, auf welche Weise und in welcher gedanklichen Vermittlung Gott „das Muster wahren Lebens“ sein kann? Könnte er es wirklich in gleicher Weise als Feuer, wie als Geist und Gedanke? Diese Art von Philosophie der Religion wäre an sich ganz und gar nicht zu verstehen; sie wird nur erklärlich, wie wir sehen werden, aus der Verbindung dieses dogmatischen Problems mit seiner Bibelexegese.

Aber auch nach der anderen Tendenz hin macht er selbst hier die Nutzanwendung. „Denn ich habe gezeigt, daß der Glaube nicht so sehr Wahrheit als Frömmigkeit fordert“[2]. Dazu macht er die Betrachtung: „wie heilsam und wie notwendig diese Lehre im Staate ist“ (257)[3]. Für den Staat aber soll die Erkenntnis nur Philosophie sein. „Die Philosophie hat zu ihrer Grundlage

---

[1]) Caeterum, quid Deus, sive illud verae vitae exemplar sit: an scilicet sit ignis, spiritus, lux, cogitatio, etc., id nihil ad Fidem; . . . Haec et similia, inquam, nihil refert in respectu Fidei, qua ratione unusquisque intelligat (ib. 111).

[2]) Ostendimus enim, Fidem non tam veritatem quam pietatem exigere (ib. 112).

[3]) Quae doctrina quam salutaris quamque necessaria sit in Republica (ib).

die Allgemeinbegriffe" (258)[1]. „Der Glaube aber hat Geschichte und Sprache zur Grundlage und muß aus der Schrift oder der Offenbarung hergeleitet werden"[2]. So wird die Differenz abgeschlossen. So werden auch die Allgemeinbegriffe, die Vernunftgrundlagen, welche die arabischen und jüdischen Philosophen auch zur Vernunftgrundlage des Glaubens machen, hier weggeschnitten. Der Glaube ist Gehorsam. Praxis ist nicht Theorie. Die Theorie der Praxis aber ist allein die Philosophie.

Das könnte man verstehen, wenn es nur demgemäß auch hieße, daß die Religion auch zur Praxis den Weg nicht zeigen könne, da Erkenntnis allein allüberall der Wegweiser sein muß. Aber dann könnte die Schrift nicht ihre Identität mit dem Glauben erlangen. Die Schrift aber soll nach ihrem „eigentlichen" Inhalte als das „Wort Gottes" hier beglaubigt werden. Wir wissen, daß dies das Hauptthema des Traktates ist. Daher kann er jene Konsequenz gegen die Religion nicht ziehen; er muß es bei der Kritik einer rationellen Schriftauslegung bewenden lassen, oder allenfalls ebenso wie R. Jehuda Alpachar den Maimonides bestreiten. „Ich ziehe also ohne Einschränkung den Schluß, daß weder die Schrift der Vernunft, noch die Vernunft der Schrift angepaßt werden darf . . . Ohne Einschränkung behaupte ich, daß sich das Grunddogma der Theologie nicht durch das natürliche Licht ergründen läßt" (267)[3]. Was übrig bleibt, wenn das natürliche Licht ausgelöscht ist, nennt er alsdann: „moralische Gewißheit". Wie könnte aber irgendeine Art von Gewißheit zulässig sein, die nicht vom natürlichen Lichte ausginge?

Eine solche der natürlichen Vernunft beraubte Religion wird hier als natürliche und als allgemeine Religion begründet. Und auf ihr soll die Wohlfahrt des Staates beruhen. Welche Ansicht vom Staate ergibt sich aus dieser Begründung des Glaubens? Welche Freiheit im Staate folgt aus diesem Gehorsam gegen Gott? Und kann die Philosophie etwa jenen ver-

[1]) Deinde Philosophiae fundamenta notiones communes sunt (ib).

[2]) Fidei autem (sc. fundamenta) historiae et lingua, et ex sola Scriptura et revelatione petenda (nicht aus der Natur oder der Vernunft!) (ib).

[3]) Absolute igitur concludimus, quod nec Scriptura Rationi, nec Ratio Scripturae accommodanda sit (ib. 117).

nunftlosen Gehorsam für den Staat ersetzen? Kann sie es vollends dann, wenn ein unausgleichbarer Gegensatz zwischen Religion und Philosophie die Einheit der Kultur aufheben soll? Auch der Begriff des Staates wird durch diese Religion durchaus in Frage gestellt.

Die Theorie des Staates ist seit der Renaissance auf den Begriff der Natur gegründet worden. Schon in der griechischen Blütezeit hatte die Natur die Bedeutung ursprünglicher Wahrheit. Gegen die Sophisten verteidigte Platon Recht und Gerechtigkeit, ebenso wie Erkenntnis und ihre Gewißheit als auf Natur beruhend gegen die Skepsis, welche Staat und Recht gleichsetzte mit Macht und Übereinkunft und Herkommen. Für Recht und Staat stehen daher von Anfang an Natur und Macht in Gegensatz.

Diesen Ewigkeitswert der Natur hat die Stoa von neuem begründet und befestigt. Und die Renaissance hat diese kulturgeschichtliche Tendenz der Stoa wieder aufgenommen und für alle Reformfragen der neueren Zeit verwertet. So ist mit dem Naturrecht auch die natürliche Religion entstanden. Der geschichtliche Grund und die gedankliche Wurzel aller geschichtlichen Institutionen der Kultur wurde als Natur ausgezeichnet, und von den geschichtlichen Veränderungen selbst als deren beharrender Grund unterschieden.

Schon in der Stoa entsteht aber eine Zweideutigkeit an diesem ihrem Grundbegriffe der Natur, die sich aus dem Anteil ergibt, den sie an der Entwicklung des Pantheismus hat. Und diese Zweideutigkeit wird nach allen Seiten bei Spinoza störend. Denn bei ihm ist ja die Natur gleich Gott (deus sive natura). Mithin steht die Natur im Zeichen der Substanz. Sie vertritt daher das Ursprüngliche und Beharrende in allem Natürlichen, wie in allem Geistigen und allem Sittlichen. Welche Schwierigkeiten daraus für das Problem der Erkenntnis entstehen, wollen wir hier nicht in Erwägung nehmen, darauf sei nur schon hingewiesen. Aber mehr noch als für den Begriff des Geistes der Erkenntnis ist der Begriff des Geistes der Sittlichkeit durch jene vermeintliche Indifferenz von Gott und Natur gefährdet. Religion, Recht und Staat dürfen als Natur gedacht werden im stoischen Sinne der Natur, als der Ursprüng-

lichkeit und der Ewigkeit jener problematischen historischen Tatsache.

Indessen, wenn hier in Theorie und Praxis der Nebenbegriff der Natur dazwischentritt, und in diesen Fragen bisweilen sogar als Hauptbegriff sich geltend macht, insofern er die geschichtliche Entwicklung von Recht und Staat aus der Natur der menschlichen Wirtschaft und des Völkerverkehrs herleitet, so tritt damit der alte sophistische Gegenbegriff der Macht als Natur auf, und die sittliche Grundkraft der Natur verschwindet gegen die naturgesetzliche im Klima sowie in der gesamten Naturgeschichte der Menschen und der Völker.

Für Spinoza hatte zudem die Geltung, welche in der neueren Zeit die Natur im Begriffe des Naturgesetzes gewonnen hatte, einen neuen Anlaß geboten zu seiner Gleichsetzung von Natur und Gott. Die Natur war nicht nur die Substanz des Seins, sondern auch die Notwendigkeit des Gesetzes. Und alle Wahrheit ließ sich dadurch im Begriffe der Natur zusammenfassen. Die Gesetze der Natur sind die ewigen Wahrheiten und Notwendigkeiten des Seins, alles Seins; denn alles Sein ist Gott. Es darf keine Art des Seins von Gott separiert und unterschieden werden. Daher ist alles Sittliche ebenso in den ewigen Gesetzen der Natur als notwendig begründet, wie alles Natürliche. So müssen auch Recht und Staat in den Gesetzen der Natur und in der Macht ihres Seins enthalten sein.

Der sophistische Charakter dieses Naturbegriffs bezeugt sich bei Spinoza schon dadurch, daß er „die Grundlagen des Staates" im 16. Kapitel zu begründen beginnt am „natürlichen Rechte des Einzelnen, ohne vorerst auf Staat und Religion Rücksicht zu nehmen" (273)[1]. Während Platon den Begriff des Menschen überhaupt erst aus dem Begriffe des Staates herleiten zu können erklärt, ist es aller Sophistik eigen, mit diesem fiktiven Begriffe des Einzelnen anzufangen, weil diesen Einzelnen die Wahrnehmung, nicht das Denken darbietet, die isolierte Erfahrung, nicht die geschichtliche Theorie. Gott ist ja in allen seinen einzelnen Modis. Und je mehr wir die Einzeldinge

---

[1]) Prius de Jure Naturali uniuscujusque, ad Rempublicam et Religionen nondum attendentes (ib. 121).

erkennen, desto mehr erkennen wir Gott. Der Pantheismus basiert auf der Induktion, und daher auch auf ihren Illusionen.

„Unter Recht und Gesetz der Natur verstehe ich nichts anderes, als die Regeln der Natur bei jedem einzelnen Individuum“[1]). Sind denn aber diese Regeln der Natur bei jedem einzelnen Individuum dieselben? „Die Fische z. B. sind von Natur bestimmt zu schwimmen, die großen die kleineren zu fressen, und darum bemächtigen sich die Fische mit dem vollsten natürlichen Rechte des Wassers und fressen die großen die kleineren... Denn es ist gewiß . . ., daß sich das Recht der Natur so weit erstreckt, wie sich ihre Macht erstreckt. Denn die Macht der Natur ist Gottes Macht selber, der das vollste Recht zu allem hat“[2]). Von Anfang an ist hier der ganze Truppenkörper der Ethik versammelt: die Natur und das Individuum, das Recht und die Macht und über allem Gott.

Wohlverstanden: weder die Natur, noch daher auch Gott haben an sich selbst eine eigene, mehr als definitionsbegriffliche Bedeutung, sondern sie sind nichts anderes als nur der Inbegriff aller Einzelnen. Von den Einzelnen geht alles Sein und alle Macht aus, daher auch alles Recht. „Weil die gesamte Macht der ganzen Natur nichts ist als die Macht aller Individuen zusammen, so folgt, daß jedes Individuum das vollste Recht zu allem hat, was es vermag, oder daß sich das Recht eines jeden soweit erstreckt, wie seine determinierte Macht sich erstreckt“[3]). Recht ist sonach Natur in der Bedeutung der Macht des Individuums. Und so werden Natur und Individuum identisch.

---

[1]) Per Jus et Institutum Naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui (ib. 121).

[2]) Ex. gr. pisces a Natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum; adeoque pisces summo naturali jure aqua potiuntur et magni minores comedunt. Nam certum est, Naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, Jus Naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit. Naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum Jus ad omnia habet (ib).

[3]) quia universalis potentia totius Naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur, unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest . . ., sive jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit (ib).

Es gibt auch keinen Unterschied unter den Individuen der Natur. „Dabei erkenne ich keinen Unterschied an zwischen Menschen und anderen natürlichen Individuen“ (274)[1]. Er beruft sich für diesen Naturzustand auf Paulus, „der vor dem Gesetz ... keine Sünde anerkennt“[2]. Das ist hier das Recht des Naturzustandes und seine Unschuld.

Aber dieser Naturzustand soll ja eben überwunden werden. Indessen kommt es darauf an, ob auch bei dieser Abstraktion von aller Vernunft abgesehen wurde. So scheint es hier in der Tat gemeint zu sein: „Denn nicht alle Menschen sind von Natur bestimmt, nach den Regeln und Gesetzen der Vernunft zu handeln“[3]. Hier entsteht bereits ein klaffender Widerspruch zwischen der Natur und ihren etwaigen Gesetzen gegen die Gesetze der Vernunft. Wie kann die Natur, wie kann Gott diesen Unterschied unter den Menschen verantworten?

Spinoza folgert aus diesem Recht und Gesetze der Natur: daß es „nicht den Streit, nicht den Haß, nicht den Zorn, überhaupt nichts, zu dem ein Trieb uns rät, verwirft“ (275)[4]. Die ewigen Gesetze der Natur sind nicht „zwischen die Gesetze der menschlichen Vernunft eingeschlossen“[5]. So klafft wieder der Unterschied von Natur und Vernunft. „Wenn uns daher irgend etwas in der Natur als lächerlich, widersinnig oder schlecht erscheint“[6]. — Wir brechen ab. Ist es etwa dasselbe Befremden, das das Lächerliche darbietet und das Schlechte? Wenn hier der Unterschied zwischen der gesamten Natur und unserer Natur gemacht wird, so ist diese Unterscheidung hinfällig. Denn alle Astronomie kann uns nicht verhindern, für unseren Mikrokosmus das Schlechte als solches abzustempeln. Die Zweideutigkeit liegt eben wieder an „unserer“ Natur: ob

---

[1]) Nec hic ullam cognoscimus differentiam inter homines et reliqua Naturae individua (ib).

[2]) Atque hoc idem est, quod Paulus docet, qui ante legem, hoc est quamdiu homines ex Naturae imperio vivere considerantur, nullum peccatum agnoscit (ib. 122).

[3]) Non enim omnes naturaliter determinati sunt ad operandum secundum regulas et leges Rationis (ib).

[4]) Jus et Institutum Naturae . . . non contentiones, non odia, non iram, non dolos, nec absolute aliquid, quod Appetitus suadet, aversari (ib).

[5]) Nam Natura non legibus humanae Rationis intercluditur.

[6]) Quidquid ergo nobis in Natura ridiculum, absurdum, aut malum videtur (ib).

sie dies ist in Gemeinschaft mit den Fischen, oder in der Auszeichnung der sittlichen Menschenkraft.

Nachdem auf diese allen Sophisten eigene Weise der Naturzustand der Menschen eingerichtet worden, soll nun aus ihm heraus der Staat sich erheben. Nutzen, Furcht, Leidenschaften und Begierden bringen ihn hervor. Es gehört zu den „ewigen Wahrheiten“: zwischen zwei Übeln das kleinste zu wählen. Und da das Individuum im Kampfe der Individuen steht, so muß ich meine Macht sich mit der anderen vertragen lernen. „Daraus schließe ich, daß jeder Vertrag nur in Kraft ist in Anbetracht seiner Nützlichkeit“ (278)[1]. Und auf diese Nützlichkeit des Vertrages gründet sich das Recht des Staates.

Im Staate ist das Recht aller Individuen zusammengefaßt: jeder hat sein Naturrecht in dem Vertrage, den alle miteinander schließen, auf den Staat übertragen. Der Staat hat mithin dieselbe Zweideutigkeit, die alles Sein, alle Substanz, alle Natur bei Spinoza hat. Er ist nicht eine über dem Ganzen waltende Einheit, sondern nur die Summe aller Individuen. So bildet sich hier der Begriff der Demokratie. „Sie ist demnach zu definieren als eine allgemeine Vereinigung von Menschen, die in ihrer Gesamtheit das höchste Recht zu allem hat, was sie vermag“ (280)[2]. Wiederum zeigt sich die Begründung dieser Regierungsform auf die Macht. Aber wie rechtfertigt sich denn die Universalität dieser Vereinigung, wenn sie doch nur „collegialiter“ waltet? Die Einzelnen und ihr Naturzustand haben sich fortgeerbt in diese angebliche Universalität der staatlichen Demokratie. Aber die Demokratie hat hier noch den Vorzug. „Ich habe diese lieber als alle anderen behandelt, weil sie, wie mir scheint, die natürlichste ist und der Freiheit, welche die Natur jedem Einzelnen gewährt, am nächsten kommt“ (282)[3]. So setzt er sich hier noch weiter für die Demokratie ein.

---

[1]) Ex quibus concludimus, pactum nullam vim habere posse, nisi ratione utilitatis, qua sublata pactum simul tollitur et irritum manet (124).

[2]) Democratia vocatur, quae proinde definitur cultus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet (125).

[3]) de quo prae omnibus agere malui, quia maxime naturale videbatur, et maxime ad libertatem, quam Natura unicuique concedit, accedere (126).

20*

Im Tractatus politicus dagegen muß die Demokratie der Aristokratie weichen. Und für seine religiöse Grundanschauung ist der Grund wichtig, der ihn zu dieser Änderung seiner politischen Überzeugung hingeführt hat. „Wir haben gesehen, daß der Weg, den die Vernunft selbst lehrt, sehr schwer ist, so daß die sich einreden, es könne die Menge oder die, welche durch öffentliche Geschäfte zerstreut werden, dahin gebracht werden, daß sie allein nach der Vorschrift der Vernunft leben, ein goldenes Zeitalter der Dichter, oder eine Fabel träumen“[1]). Dann wäre ja wohl aber auch die Ethik in das Fabelland verwiesen? Oder beharrt etwa die Ethik auf dem Unterschied zwischen den Philosophen und der Vernunft der Menge?

Unter dieser Differenz freilich ließ sich die Demokratie nicht aufrechterhalten, und die Aristokratie mußte an ihre Stelle treten. „Diese muß notwendig ewig“ sein. Und jetzt wird dagegen die Demokratie zum „absoluten Imperium“[2]). Wir gehen nicht näher auf diese Fragen ein, geschweige auf ihren Zusammenhang mit der Publizistik für de Witt. Wir halten uns nur an den einen Gedanken: daß die Menge in Widerspruch gesetzt wird mit der Vorschrift der Vernunft.

Diesen Gedanken, der alle prinzipielle Anwendung der Ethik auf die Politik ausschließt, atmen auch schon im theologisch-politischen Traktat die Schlußausführungen, und wir werden auch im historischen Teil desselben diesen Gedanken als Grundmotiv erkennen. Zunächst könnte es scheinen, als ob diese Verteidigungsschrift der Regentenpartei lediglich für religiöse Aufklärung, für Freiheit der religiösen Diskussion und für Philosophie einträte. Aber es war von vornherein bedenklich, daß Jan de Witt die Verbindung von Theologie und Philosophie überhaupt verboten hatte. Dagegen war eine anonyme Schrift erschienen, welche „das größte Aufsehen erregte. Der Verfasser des Buches war sein Freund, Ludwig

---

[1]) Qui sibi persuadent posse multitudinem, vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo Rationis praescripto vivant, saeculum Pictorum aureum, seu fabulam somnient (I, 271).

[2]) Transeo tandem ad tertium, et omnino absolutum imperium, quod Democraticum appellamus.

Meyer . . . Mit seinem theologisch-politischen Traktate nahm Spinoza Stellung in diesem Streite und ergriff die Partei Jan de Witts gegen Ludwig Meyer". So berichtet die mehrfach zitierte Einleitung[1]).

Wenn die Philosophie überhaupt von der Theologie durch ein eigenes Dekret abgetrennt wurde, so wird dadurch aber nicht nur nicht für den religiösen Liberalismus gesorgt, sondern damit wird zugleich eine Schranke errichtet zwischen der Volksbildung und der Wissenschaft, als welche auch die Philosophie zu gelten hat, die hiernach einer gelehrten Zunft zugewiesen wird. Dieser Unterschied zwischen universeller Bildung und wissenschaftlicher Einsicht wird so zum Grundmangel dieser Staatslehre, wie dieser Religionslehre. Der Staat muß Aristokratie bleiben, weil die Menge nicht nach der Vernunft leben kann. Und die Religion hat nur den Gehorsam zu lehren; aber mit spekulativen Einsichten darf sie durchaus nichts gemein haben. Derselbe Grund macht die Religion und den Staat vernunftlos. Diese Konsequenz von dem Verhältnis des Staates zur Religion wird ausdrücklich gezogen.

Bisher war nur von Glauben oder Religion und Staat die Rede, der Kirche aber war noch nicht Erwähnung getan. Indessen zielt diese ganze Parteischrift mit allen ihren Theorien gegen die Kirche. Ihretwegen soll nicht nur die Religion, sondern auch die Wissenschaft der Theologie von aller Philosophie abgetrennt werden, weil diese, wie alle Wissenschaft, durch den Staat allein gepflegt wird. Im Widerspruche stehen also von vornherein Staat und Kirche. Wie verhält sich nun überhaupt die Kirche zum Naturzustand?

Diese Frage geht zurück auf die andere: Wie verhält sich die Religion überhaupt zum Naturzustand?

Der Naturzustand kennt kein Gesetz; er kann daher auch kein göttliches Gesetz kennen. Und im Buche Gottes wird keine andere Religion gelehrt als die geoffenbarte. Es gibt in diesem Buche keine natürliche Religion. Wenn sie dies ihrem einfachen Inhalte nach zu sein scheint, und sogar auch als solche sich ausgibt, so wird sie doch immer mit der Offenbarung gleichgesetzt. Ausdrücklich heißt es vom Naturzustand: „er ist, sowohl

[1]) Einleitung XX.

der Natur als der Zeit nach, früher als die Religion“ (287)[1]). „Darum ist vor der Offenbarung niemand durch das göttliche Recht verpflichtet, das er ja noch gar nicht kennen kann . . . Darum muß man unbedingt zugeben, daß das göttliche Recht erst mit der Zeit beginnt, in der die Menschen durch ausdrücklichen Bund versprochen haben, Gott in allem zu gehorchen, womit sie . . . ihr Recht auf Gott übertragen haben, wie es im bürgerlichen Staate geschieht“ (288)[2]). Wie das politische, ist also auch das göttliche Recht auf Vertrag begründet: auf die Übertragung der natürlichen Freiheit auf Gott.

Wie verhält sich nun der Staat zu dieser göttlichen Gewalt? Besteht nur die Alternative: entweder der Staat saugt das göttliche Recht in sich auf, oder es besteht neben ihm als ein eigenes Recht? Oder aber unterwirft er sich dem göttlichen, als einem höheren Rechte? Die letzteren beiden Fälle bieten eine schwere Komplikation für den Staat. „Wollte die höchste Gewalt Gott in seinem offenbarten Rechte nicht gehorchen, so darf sie es tun . . ., ohne daß es ihr also irgendein bürgerliches oder natürliches Recht verwehrte“ (289)[3]). Mithin erkennt der Staat ein bürgerliches Recht der Religion nicht an. Das ist der Sinn dieser ganzen Schrift: das Recht des Staates festzustellen gegen den Anspruch der Kirche, über Glaubensmeinungen Gesetze zu erlassen.

Es ist daher unverkennbar, daß die beiden Verträge nicht in Eintracht miteinander stehen: der Vertrag mit Gott auf die Religion und der mit dem Staate auf die höchste Gewalt. Diese letztere steht über dem göttlichen Recht, also auch trotz aller Zugeständnisse, die dagegen versucht werden, über Gott. Was bedeutet hiernach das Reich Gottes? Die Definition vom Reiche Gottes lautet: „daß jenes das Reich Gottes ist, in dem Gerechtigkeit und Liebe Rechts- und Gesetzeskraft haben . . .

---

[1]) nam is et natura et tempore prior est Religione (II, 129).

[2]) Quare ante revelationem nemo jure divino, quod non potest non ignorare, tenetur (ib).

[3]) Quare absolute concedendum, jus divinum ab eo tempore incepisse, a quo homines expresso pacto Deo promiserunt in omnibus obedire, quo sua libertate naturali quasi concesserunt, jusque suum in Deum transtulerunt sicuti in statu civili fieri diximus (ib).

Wenn ich also jetzt zeigen werde, daß Gerechtigkeit und Liebe nur durch das Recht der Regierungsgewalt ihre Rechts- und Gesetzeskraft erhalten können, so ist leicht daraus zu schließen . . ., daß die Religion Rechtskraft erhalten kann nur durch einen Beschluß derer, die das Recht zum Befehlen haben, und daß Gott kein besonderes Reich unter den Menschen hat, es sei denn durch die Inhaber der Regierungsgewalt" (335)[1]. So ist das Reich Gottes zum jeweiligen Staate geworden. Und dieser Gedanke kommt in mehrfachen Wiederholungen zum Ausdruck. Auch die Nächstenliebe erhielt ihre Rechts- und Gesetzeskraft erst „durch das Recht der Regierungsgewalt" (336)[2]. „Wir können nicht daran zweifeln, daß in dem Augenblick, als die Hebräer ihr Recht auf den König von Babylon übertrugen, das Reich Gottes und das göttliche Recht sofort aufgehört hat" (337)[3].

In bestimmtesten, sich wiederholenden Formulierungen ist sonach die Unterscheidung von Staat und Kirche, und zwar bis in die ethisch-religiösen Fundamente der Kirche hinein, vollzogen worden. Eine andere Frage freilich ist es, ob die Begriffe selbst so genau bestimmt sind, kraft deren diese Unterscheidung scharf genug erfolgen konnte. Wie der Staat Gerechtigkeit und Liebe pflegen soll, wenn er sich auch das Recht vorbehält, diese als göttliches Recht, vermöge seiner höchsten Gewalt „auf seine Gefahr und seinen Schaden" zu verletzen, — diese Frage dürfte hier nicht gelöst worden sein.

Von solchen staatstheoretischen Voraussetzungen aus ging Spinoza an die dritte Aufgabe heran, die er hier in eine schriftstellerische Einheit zu bringen unternahm. Die erste Aufgabe war die der Parteischrift für de Witt. Und mit dieser verband sich als zweite die Verteidigung der Gewissensfreiheit und der religiösen Aufklärung

---

[1]) Quodsi summa potestas nollet Deo in jure suo revelato obedire, id ipsi cum damno et suo periculo licet (130 zweimal). Et Deum nullum singulare regnum in homines habere, nisi per eos, qui imperium tenent (156).

[2]) At quod cultus justitiae et charitatis vim juris non posse accipere, nisi ex jure imperii (157).

[3]) Nequaquam enim dubitare possumus, quin, simulac Hebraei jus suum in Babylonium Regem transtulerunt, continuo Regnum Dei Jusque Divinum cessaverit (158).

gegenüber der kirchlichen Orthodoxie. Sehen wir nun hierbei von der eigenartigen, biographisch bedingten Tendenz der Apologie gegen das Judentum ab, so bleibt als rein wissenschaftliche Aufgabe übrig: die Bibelkritik. Diese aber erscheint nunmehr nicht nur durch das biographische Moment und durch den beabsichtigten Rückschlag gegen das Judentum, sondern nicht minder auch durch seine Staatstheorie in ihrer Sachlichkeit gefährdet.

Denn wer das Recht Gottes dem bürgerlichen Staate gleichsetzt, für den muß die Religion der Propheten Aufruhr und Revolution sein. Gelegentlich äußert er sich so auch über diese „Privatleute", die Propheten, daß sie: „die Menschen mehr aufgereizt als gebessert haben, während diese doch von den Königen durch Ermahnungen und Bestrafungen leicht zu leiten waren. Selbst frommen Königen waren sie oft unerträglich" (327)[1]. Die Propheten haben also „mehr Schaden als Nutzen" gestiftet und „schwere Bürgerkriege heraufbeschworen". Es ist alles konsequent: die Propheten waren Privatleute, sie konnten daher keine Religion lehren, die allein der Staat zu befehlen hat. Aber wie steht es denn um das Verhältnis dieser Privatleute zur Offenbarung? Hat denn Gott andere Boten und Vermittler, um sein göttliches Recht zu offenbaren, als die Propheten?

An dieser Frage entscheidet sich das Verhältnis Spinozas zum Christentum im Unterschied und im Gegensatz vom Judentum. Indessen hat die Ökonomie des Traktates es mit sich geführt, daß diese Differenz nicht in besonderen Kapiteln zur Verhandlung kam, sondern daß, bei Festhaltung einer Einheit der beiden Testamente, nur bei der Charakteristik der Propheten ihr Unterschied von Christus festgestellt wurde.

Mit der „Offenbarung oder Prophetie" stehen wir am ersten Kapitel dieses Buches „von der Prophetie". Die Auseinandersetzung beginnt mit einer Gleichsetzung: „Prophetie oder Offenbarung". Das zweite Kapitel handelt „von den Propheten". Dennoch heißt es schon bei der Prophetie: „Prophet aber ist

[1]) Notatu dignum est, quod Prophetae, viri scilicet privati, libertate sua monendi, increpandi, et exprobrandi homines magis irritaverunt quam correxerunt; qui tamen a Regibus moniti vel castigati, facile flectebantur. Immo Regibus, etiam piis, saepe intolerabiles fuerunt (152).

derjenige". Da diese Schrift den Anfang der neueren Bibelwissenschaft bilden soll, so ist dieser Anfang noch sehr primitiv. Denn wir dürften wohl erwarten, daß für den Begriff der Prophetie begonnen werden müßte mit der Unterscheidung zwischen den literarischen Urkunden und der Prophetie in Orakelform. Hier wird aber die Prophetie definiert als eine „gewisse Erkenntnis, die von Gott den Menschen offenbart" sei (15)[1]. Und dagegen muß man schon fragen: Ist die Prophetie, als „gewisse Erkenntnis", Wissenschaft und Philosophie, oder gibt es Gewißheit der Erkenntnis außerhalb der Philosophie?

Aus der Definition der Prophetie folgt, „daß man die natürliche Erkenntnis Prophetie nennen kann" (16)[2]. Hiergegen erheben sich nun Einwände von allen Seiten. Erstlich haben wir ja vorweggenommen, daß der Naturzustand noch keinen Gott hat: wie könnte er da die natürliche Erkenntnis der Prophetie haben? Es muß also die Natur hier einen anderen Sinn haben als dort beim Naturzustand. Ferner aber muß das Bedenken aufsteigen: Spinoza scheint zu spotten, wenn er die Prophetie, die doch Offenbarung ist, also göttliche Erkenntnis, dennoch gleichsetzt mit der natürlichen Erkenntnis!

Diese Schwierigkeiten kann kein Verstand der Verständigen einsehen, geschweige überwinden. In diesem Dunkel kann nur die Geschichte der Philosophie Licht machen. Descartes nämlich hat vielerlei Ausdrücke, um sein „Prinzip der Gewißheit" zu bezeichnen. Und unter diesen findet sich auch die Natur, oder im scholastischen Ausdruck das „Licht der Natur". Diese Natur stellt er andererseits auch gleich dem Begriffe Gott. Beide sind Prinzipien der Gewißheit, ebenso wie im Cogito das Ich (moi-même). Alle diese Ausdrücke sind gleichbedeutend mit dem methodischen Ausdruck der allgemeinen Regel.

Wenn also nun hier von Spinoza der natürlichen Erkenntnis die Prophetie gleichgestellt wird, so hat dies seinen Grund darin, daß die Prophetie als gewisse Erkenntnis definiert ward. Diese Gewißheit aber kann sie nur aus dem Kriterium der Natur, der Natur in der Bedeutung als Kriterium, erlangen. Daher wird auch hier die Erkenntnis der Natur zur Erkenntnis Gottes.

[1]) certa cognitio a Deo hominibus revelata (I, 357).

[2]) Cognitionem naturalem Prophetiam vocari posse (ib).

„Denn was wir durch das natürliche Licht erkennen, hängt bloß von der Erkenntnis Gottes und von seinen ewigen Dekreten ab“ (16)[1]. So ist also die Offenbarung natürliche Erkenntnis auf Grund des Kriteriums der Natur, und zugleich göttliche Erkenntnis auf Grund des Kriteriums Gott. In einem Falle sind die Propheten Erkennende, im anderen nur Dolmetscher. Und den letzteren Ausdruck setzt Spinoza für den hebräischen Ausdruck (נביא) (Nabi) ein[2].

Damit ist wiederum von vornherein eine neue Zweideutigkeit in den Begriff der Prophetie gekommen: Ist sie Erkenntnis oder nur Mundstück? Durchaus soll die Prophetie nichts voraus haben vor der natürlichen Erkenntnis, die ebenso göttlich heißen dürfe. Da spielt wieder der Pantheismus hinein: „denn die Natur Gottes, soweit wir an ihr Teil haben, und der Ratschluß Gottes geben sie uns gleichsam ein“[3]. So hatte Descartes die Gleichwertigkeit von Natur und Gott hinsichtlich des Kriteriums der Gewißheit nicht gemeint. Aber diese Anspielung wird weitergeführt. Man merkt jedoch hier schon, daß die Erkenntnis der Propheten nur in dem Sinne als göttliche anerkannt werden soll, daß sie allen Menschen natürlich sei, insofern alle Menschen an der Natur Gottes Anteil haben. Aber die andere Bedeutung der Natur bildet die eigentliche Pointe: Die Erkenntnis der Propheten ist nicht etwa erhaben über die aller Menschen.

Hierzu soll nun auch seine exegetische Grundregel mithelfen: die Schrift sei allein aus ihr selbst zu erklären. Und da sei vor allem zu bemerken, „daß die Juden niemals die Mittel- oder Teilursachen erwähnen, noch sie beachten, sondern daß sie immer . . . alles auf Gott beziehen“ (18)[4]. So ist es zu verstehen, daß die Propheten nicht etwa die literarischen Urheber ihrer Gedanken sind, sondern daß alles den Propheten offenbart wurde „entweder durch Worte oder Gesichte, oder

---

[1]) Nam ea, quae Lumine Naturali cognoscimus, a sola Dei cognitione ejusque aeternis decretis dependent (ib).

[2]) Propheta enim apud Hebraeos vocatur nabi (357).

[3]) Quandoquidem Dei natura, quatenus de ea participamus, Deique decreta ea nobis quasi dictant (358).

[4]) Quod Judaei nunquam causarum mediarum, sive particularium faciunt mentionem, . . . sed . . . ad Deum semper recurrunt (359).

auf beiderlei Weise" (19)[1]). Der literarische Gesichtspunkt ist hiermit gar nicht eingestellt; denn wie könnte eine Offenbarung, eine Mitteilung überhaupt anders erfolgen als durch Worte, in welche sich ja auch die Gesichte oder Gestalten unverzüglich übersetzen müssen? Diese Bestimmung kann nicht unbefangen getroffen sein; sie muß auf eine Unterscheidung abzielen. Wenn aber die Prophetie Offenbarung ist, Offenbarung schlechthin: welche Offenbarung soll dann von der Prophetie unterschieden werden?

Und wenn es richtig sein sollte, daß durch diese Bestimmung die Erkenntnis der Propheten eingeschränkt werden soll, könnte eine andere Offenbarung Gottes sich anderer Mittel bedienen als der Worte und Gesichte? Müßte nicht dann überhaupt mit der Prophetie auch der Begriff der Offenbarung hinfällig werden?

Schon hier kann kein anderer Wegweiser das Verständnis leiten als der in dem Stilcharakter dieses Buches gelegen ist. Was die Propheten für den Staat bedeuten, diese Betrachtung haben wir schon gestreift. Auf den Staat aber und seine Allmacht kommt es hier an; erst in zweiter Linie auf die Religion, die ja der Staat erst zu legitimieren hat. So muß mit der Prophetie des Alten Testaments die ganze Religion des Alten Testaments, insofern sie auf der Prophetie beruht, zu einer Religion von Worten werden. Was aber gibt es anderes in aller Erkenntnis als Worte?

Es handelt sich hier offenbar um den Gegensatz von Wahrnehmung und Erkenntnis. Worte und Gestalten sind Mittel der Wahrnehmung. Und die Einbildung selbst, die nach altem Vorgang auch von Spinoza den Propheten zugestanden wird, auch sie gehört der auf Wahrnehmung zurückgehenden Vorstellung an. Das möchte nun für die Psychologie der Prophetie als rationalistische Erklärungsweise alles hingehen, wenn nur die Quelle der Imagination nicht etwa in Gott gelegt wird, als ob von ihm die Imagination ausginge. Diese Verkörperung Gottes aber ist gerade der Sinn dieser Auffassung der Prophetie.

Die Propheten haben eine wirkliche Stimme gehört, und

[1]) quod omnia . . . iis revelata fuerunt vel verbis, vel figuris, vel utroque hoc modo (ib).

dabei macht auch Mose keine Ausnahme. „Durch eine wirkliche Stimme hat Gott dem Mose die Gesetze offenbart“ [1]). Aus 2. B. M. Kap. 25, Vers 22, den er hebräisch anführt, will er beweisen, „daß Gott sich einer wirklichen Stimme bedient hat.“ Ebenso bei Samuel 1, Kap. 3. Auch auf die Offenbarung am Sinai geht er ein. „Nach der Ansicht einiger Juden sind die Worte des Dekalogs nicht von Gott gesprochen worden.“ Da der Dekalog im 5. Buche wiederholt wird, habe er selbst dies angenommen, daß nur ein Geräusch, nicht Worte dort gehört worden seien. Dennoch bleibt es dabei: „daß die Israeliten eine wirkliche Stimme gehört haben“; denn die Schrift sagt 5. M. Kap. 5, 4 ausdrücklich: „von Angesicht zu Angesicht hat Gott mit euch geredet“. Jetzt sieht man bereits, warum die Propheten die wirkliche Stimme Gottes gehört haben sollen: denn Gott hat überhaupt ein Angesicht. Daß der hebräische Ausdruck „von Angesicht zu Angesicht“ eine bildliche Bedeutung haben könne, das wird von dieser Philologie der Buchstäblichkeit nicht berücksichtigt. Dagegen hat schon Ibn Esra bei Mose davon die treffende Erklärung gegeben: „ohne einen Mittler“ (בלא אמצעי).

Wir wissen bereits, daß Spinoza es nicht an horrender Deutlichkeit fehlen läßt; so erklärt er den angeführten Satz: „das heißt, so wie zwei Menschen sich ihre Gedanken vermittelst ihrer beiden Körper mitzuteilen pflegen“ [2]). Gott hat also eine Stimme und ein Angesicht, weil er ein Körper ist, und als Körper mit einem andern Körper verkehrt, wie ein Mensch mit dem andern. Dem Gesetze, das Mose offenbart wurde, darf ja nichts hinzugefügt, noch etwas von ihm hinweggenommen werden; es hat aber niemals befohlen, „daß wir glauben, Gott sei unkörperlich, noch auch, daß er weder Bild noch Gestalt habe, sondern nur, daß ein Gott sei“ (21) [3]). Es darf wohl als sophistisch bezeichnet werden, wenn er hinzufügt: „daß wir ihm nicht irgendein Bild andichten und machen“ [4]): als ob der Deka-

[1]) Voce enim vera revelavit Deus Mosi Leges (ib).

[2]) ut duo homines suos conceptus invicem, mediantibus suis duobus corporibus, communicare solent (360).

[3]) Nec Lex Mosi revelata, cui nihil addere, nihil adimere licebat, . . . unquam praecepit, ut credamus, Deum esse incorporeum, nec etiam, eum nullam habere imaginem sive figuram, sed tantum Deum esse (361).

[4]) ne ei aliquam imaginem affingerent, nec ullam facerent (ib).

log nur das Machen auf Grund der Andichtung verböte, während es ein legitimes Bild von Gott gäbe.

Jetzt verstehen wir endlich aber auch, was es bedeutet, daß nur das Dasein Gottes Gegenstand des natürlichen Glaubens sei, nicht aber ein erkenntnismäßiger Begriff von Gott. „Die Schrift sagt sogar deutlich, Gott habe eine Gestalt und sie sei dem Mose, wie er Gott sprechen hörte, sichtbar geworden, jedoch habe er nur die Rückseite Gottes zu sehen bekommen. Ich zweifle daher nicht, daß hier irgendein Geheimnis verborgen ist, und werde unten ausführlicher davon reden“ (22)[1]. Indessen lüftet er selbst alsbald dieses Mysterium.

Denn bei der Erwähnung von der Auszeichnung Moses aus allen Propheten in Israel vor und nach ihm durch den Ausdruck: „den Gott erkannt hat von Angesicht zu Angesicht“ schränkt er zwar das Angesicht auf die Stimme ein, „denn auch Mose selbst hat das Angesicht Gottes niemals gesehen“, aber er unterscheidet hier nun von dem Angesicht und allem Körper den Geist. „Unserem Geiste teilt Gott seine Wesenheit mit“ (24)[2]. Hierbei heißt es: „ohne körperliche Hilfsmittel“. Man sollte denken, daß dem menschlichen Geiste überhaupt Gott sich mitteile; dabei jedoch sind freilich die körperlichen Hilfsmittel nicht zu verschmähen. Was bedeutet hier ihre Ausschließung? „Wollte aber ein Mensch bloß mit dem Geiste irgendwie etwas begreifen, das in den tiefsten Grundlagen unserer Erkenntnis nicht enthalten ist und nicht aus ihnen abgeleitet werden kann, so müßte sein Geist notwendig weit vorzüglicher sein und den menschlichen Geist weit überragen“ (24)[3]. Wir fragen hier wieder, wenn der Mensch bloß mit dem Geiste Gott zu erkennen sucht, setzt er sich dann außer Zusammenhang mit den „Grundlagen unserer Erkenntnis“? Steht die Ethik etwa außer solchem Zusammenhang?

[1]) Quin imo Scriptura clare indicat, Deum habere figuram, et Mosi, ubi Deum loquentem audiebat, eam aspexisse, nec tamen videre contigisse, nisi Dei posteriora (ib).

[2]) Nam nullis mediis corporeis adhibitis, menti nostrae suam essentiam communicat (362).

[3]) Attamen, ut homo aliquis sola mente aliqua perciperet, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur . . ., ejus mens praestantior necessario, atque humana longe excellentior esse deberet (ib).

Spinoza aber fährt fort: „Ich glaube daher nicht, daß irgend Jemand eine solche Vollkommenheit vor dem anderen erreicht hat, ausgenommen Christus, dem der Heilsplan Gottes ohne Worte und Gesichte, ganz unmittelbar offenbart worden ist, so daß Gott durch Christi Geist sich den Aposteln offenbart, sowie einst dem Moses durch die Stimme aus der Luft. Darum kann die Stimme Christi gerade so, wie jene, die Moses hörte, Gottes Stimme heißen“ [1]).

Analysieren wir den Satz. Wir verstehen jetzt zunächst, warum die Erkenntnis Gottes der Herleitung aus den „Grundlagen“ entraten soll: die menschliche Erkenntnis soll durch Christus übertroffen werden. Nun richten wir hier keineswegs über das Bestreben Spinozas, von der Bedeutung Christi eine Vorstellung zu gewinnen, die seiner Pietät für dessen Lehren gerecht werden will. Wir haben hier nur die Art zu prüfen, in welcher er Christus von Mose unterscheidet. Mose hört eine Stimme Gottes, dem Christus aber offenbart sich Gott überhaupt nicht, sondern nur die Placita Gottes offenbaren sich ihm unmittelbar. Wenn aber Gott selbst dem Christus sich überhaupt nicht offenbart, so wird ja die Analogie mit Mose hinfällig. Und hinwiederum kann man fragen: wenn Gott nur seinen Heilsplan Christus offenbart, so müßte in diesem zugleich die Wesenheit Gottes enthalten sein, wenn die Offenbarung an Christus nicht verkürzt werden soll. Indessen um Offenbarung handelt es sich gar nicht bei Christus, sondern die Empfänger der Offenbarung werden jetzt die Apostel, denen Gott sich offenbart „durch den Geist Christi“. Was also bei Mose der Stimme entspricht, das entspricht bei Christus dem Geiste.

Indessen dieser Geist ist nicht der theoretische Geist des Menschen. Welche andere Bedeutung jedoch kennen wir und könnten wir erfassen? Es bleibt daher in der Tat nicht beim Geiste, sondern aus dem Geiste Christi wird flugs „die Stimme Christi“, welche aber „die Stimme Gottes genannt werden kann“. Würde Spinoza seinen Satz dahin fortgesetzt haben, daß der Geist Christi der Geist Gottes sei, so würde sich dies dem Gedanken-

---

[1]) Quare non credo, ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita . . . sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt (ib).

gefüge anschließen. Daß er aus dem Geiste wiederum die Stimme macht, kann nicht anders verstanden werden als durch die Absicht, auch das Körperliche, nämlich das Menschliche mit dem Geiste Christi zu verschmelzen.

Diesen Sinn der Sache spricht die Fortsetzung aus. „Und in diesem Sinne können wir auch sagen, die Weisheit Gottes, d. h. eine Weisheit, die über alle menschliche ist, habe in Christo menschliche Natur angenommen; und Christus sei der Weg des Heils gewesen“[1]). Jetzt ist es wiederum die Weisheit Gottes, nicht Gott selbst, die menschliche Natur in Christo angenommen hat. Warum nur die Weisheit, die man doch leicht in der eingeschränkten Bedeutung des Logos verstehen könnte? Aber wenn Gott als Weisheit sich offenbart hat im Geiste Christi, so müßten die Apostel selbst auch an diesem Geiste Anteil haben, wenn ihnen die Offenbarung dieses Geistes zugänglich werden sollte. Es ist wiederum die Illusion des Pantheismus, welche die Kommunikation von Gott und Mensch im Geiste ermöglicht. So allein können wir Spinoza verstehen und ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen. Sein Pantheismus macht ihm die Göttlichkeit Christi sympathisch und aus dieser Sympathie verständlich.

Aber daß er sich selbst den Puls fühlt bei einem solchen Bekenntnis, das läßt der unmittelbar folgende Satz erkennen: „Ich muß hier aber daran erinnern, daß ich keineswegs von dem rede, was einige Kirchen von Christus lehren“[2]). Wir brechen ab: nur einige Kirchen lehren anders von Christus? Um dies zu verstehen, muß man bedenken, daß ihm die Lehre Zwinglis bekannt geworden sein wird, und daß er sich in dem Kreise seiner Rynsburger mit der Illusion schmeichelte, die dogmatische Auffassung der Trinität sei allgemein überwunden. Freilich trägt er seine Gewissensbisse noch sehr schüchtern vor; er fährt fort: „und es auch nicht bestreite. Denn ich gestehe offen, daß ich es nicht begreife“. In derselben Weise hat

---

[1]) Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei, hoc est Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse, et Christum viam salutis fuisse (362, 363).

[2]) Verum monere hic necesse est, me de iis, quae quaedam Ecclesiae de Christo statuunt, prorsus non loqui, neque ea negare; nam libenter fateor, me ea non capere (ib).

er sich in Briefen das Herz erleichtert[1]). Aber er hat sich nicht gefragt, wenn der allgemeinen kirchlichen und religiösen Auffassung gegenüber, wie man hier richtiger sagen könnte, einige neuere dogmatische Reformen mit dem Pantheismus vereinbart werden, sollte diese Vereinbarung nicht auch bei dem Gotte möglich sein, der sich Mose geoffenbart hat? Und es ist um so auffälliger, daß er sich dies hier nicht gesagt hat, als er anderweit, wie wir sehen werden, seinen eigenen Pantheismus auf „einige der Hebräer“[2]) zurückgeführt hat. Mit dieser seiner

[1]) 73. Brief (an Heinrich Oldenburg): „Um endlich über das dritte Stück meiner Meinung klareren Ausdruck zu geben, sage ich, daß es zum Heile nicht schlechthin notwendig ist, Christus nach dem Fleische zu erkennen, daß es aber etwas ganz anderes ist mit jenem ewigen Sohn Gottes, das heißt, mit Gottes ewiger Weisheit, die sich in allen Dingen und am meisten im menschlichen Geiste und von allen am meisten in Christo Jesu kundgetan hat. Denn ohne diese Weisheit kann niemand in den Stand der Seligkeit kommen, denn sie allein lehrt, was wahr und was falsch, was gut und was böse ist. Und weil diese Weisheit wie gesagt sich durch Jesum Christum am meisten kundgetan hat, so . . . Wenn übrigens einige Kirchen des weiteren behaupten, Gott habe menschliche Natur angenommen, so habe ich ausdrücklich bemerkt, daß ich nicht weiß, was sie damit sagen. Ja, offengestanden, scheint mir, was sie sagen, geradeso unsinnig, als wenn mir jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen“. (Briefwechsel, herausgegeben von Gebhardt, Philos. Bibliothek S. 277). Diese Worte von Christus, als dem ewigen Sohne Gottes und in der Bedeutung von Gottes ewiger Weisheit, andererseits aber von Christo Jesu, in welchem diese göttliche in allen Dingen, am meisten aber im menschlichen Geiste enthaltene Weisheit sich wiederum am meisten kundgetan habe, hat David Friedrich Strauß seinem Leben Jesu als Motto vorgesetzt. Sie enthalten die ganze Zweideutigkeit dieses unaufrichtigen Pantheismus und der von ihm inspirierten Bibelkritik.

Interessant ist auch, daß hier auch die Seligkeit von dieser Weisheit abhängig gemacht wird, womit Spinoza hinter den Standpunkt des Noachiden zurücktritt (vgl. unt. S. 345 ff). Sein Korrespondent war mit diesem Entgegenkommen trotzdem nicht befriedigt. Er verlangt auch den Glauben an die Auferstehung (295). Diese aber will Spinoza nur allegorisch zulassen, dagegen nimmt er Leben, Leiden, Tod und Begräbnis als buchstäblich an (292, f.).

[2]) Quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse. (Ethices pars II propos. VII. Schol.) Diese Gleichheit ist jedoch vielfach ausdrücklich ausgesprochen, besonders von Maimonides: שכל = משכיל = מושׂכל.

eigenen historischen Erinnerung zerfällt aber seine ganze hier gemachte Unterscheidung zwischen Mose und Christus.

Diese Vergleichung schließt nun dahin ab: „Wenn Moses mit Gott von Angesicht zu Angesicht sprach, wie ein Mensch mit einem Genossen, d. h. durch die Vermittlung zweier Körper, so hat Christus mit Gott von Geist zu Geiste verkehrt“ (25)[1]. Die Parenthese enthüllt es, daß die Pointe nicht sowohl gegen Mose als gegen seinen Gott gerichtet ist: dieser hat einen Körper. Der Gott aber, der mit Christus verkehrt, ist nur Gott. Wenn aber der Gott des alten Bundes nur ein Körper ist, so sollte man denken, daß es danach Spinoza schlechterdings unmöglich sein müßte, die beiden Testamente als einheitliche Schrift zu fassen, da alsdann auch die ganze Prophetie gar keine geistige, keine sittliche Auffassung von Gott enthalte. Und wenn das letztere seine Meinung sein sollte, wie könnte alsdann durch eine bloße Steigerung des Wertes die Vereinbarung der beiden Testamente in derselben Schrift möglich sein? Auf dem Wege dieser Einwendung befindet sich Spinoza, indem er eine philologische Untersuchung über den Geist Gottes im Alten Testament anstellt.

Es ist unvermeidlich, daß er dabei Stellen heranzieht, in denen der Geist Gottes und nicht minder der göttliche Geist des Menschen zu lichter Offenbarung kommt, aber seine Philologie wirft den Geist des Geistes mit dem Geist des Windes und anderen Geistesarten zusammen. Endlich erscheint auch der Heilige Geist, vielmehr der Geist der Heiligkeit. Diesen Geist der Heiligkeit sollen die Propheten gehabt haben vermöge ihrer Einbildungskraft, so daß diese „Geist Gottes auch genannt werden konnte, und von den Propheten den Sinn Gottes zu haben gesagt werden konnte“. Der Geist hat hier nur die Bedeutung der Vorstellungs- und Einbildungskraft. Sonst bedeuten alle die Ausdrücke vom Geiste bei den Propheten „nichts weiter, als daß die Propheten besondere und

---

[1]) Quare, si Moses cum Deo de facie ad faciem, ut vir cum socio solet (hoc est mediantibus duobus corporibus) loquebatur, Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit (I, 363).

außergewöhnliche Tugend besaßen und mit außerordentlicher Seelenstärke die Frömmigkeit übten" (33)[1]).

Also nur sittlichen Geist haben die Propheten. Besteht denn aber kein Zusammenhang zwischen Sittenlehre und der Erkenntnis von Gott? Müßte nicht die echte Sittlichkeit ein Wunder sein bei einem Menschen, der diese Sittlichkeit auf Gott gründet, und dessen Vorstellungen von Gott der Erkenntnis ermangelten und ihr nicht gewachsen wären?

Ein sonderbarer Grund für die Auszeichnung der Propheten bei dieser ihrer geistigen Dürftigkeit taucht hier noch auf. Die natürliche Erkenntnis, die allen Menschen mit den Propheten gemein sei, stehe nicht so hoch im Werte, „namentlich nicht bei den Hebräern, die sich über alle Menschen erhaben dünkten, und die geradezu alle und damit auch das allen gemeinsame Wissen zu verachten pflegten" (34)[2]). Das also ist der letzte Grund für die Auszeichnung der Propheten: der Hochmut der Hebräer über alle Menschen und ihre Verachtung der allen gemeinsamen Wissenschaft. Ist das letztere ein historisches Urteil? Hat er es etwa von Maimonides, seinen Vorgängern und seinen Nachfolgern entnommen?

Aus ihrem geistig niedrigen Stande erklärt endlich Spinoza auch den Stil der Propheten: daß sie „fast alles in Gleichnissen und Rätseln gedacht und gelehrt und alles Geistige körperlich ausgedrückt haben" (35)[3]). „Wir dürfen uns also nicht mehr wundern, daß die Schrift oder die Propheten so uneigentlich und dunkel von Gottes Geist oder Sinn reden . . . daß diejenigen, die bei Christus waren, den heiligen Geist wie eine Taube herabsteigen, die Apostel ihn gleich feurigen Zungen und endlich Paulus bei seiner Bekehrung ihn als großes Licht gesehen. Denn das alles steht vollkommen im Einklang mit den gewöhnlichen

---

1) Aequali jure imaginatio Prophetarum . . . mens Dei etiam vocari poterat, Prophetaeque mentem Dei habuisse dici poterant (369).
Nihil enim aliud significant, quam quod Prophetae virtutem singularem et supra communem habebant (ib).

2) et praecipue ab Hebraeis, qui se supra omnes esse jactabant, imo qui omnes, et consequenter scientiam omnibus communem contemnere solebant (ib).

3) Patet deinde, cur Prophetae omnino fere parabolice et aenigmatice perceperint et docuerint et omnia spiritualia corporaliter expresserint (370).

Vorstellungen von Gott und Geistern“ [1]). Hier sind also die Apostel unterschiedslos zusammengestellt mit den Propheten, und in voraufgehenden Anführungen wird kein Unterschied gemacht zwischen den Propheten und Mose.

Man sollte denken, daß der Geist der Propheten erschöpfend in diesem Kapitel beurteilt sei, zumal am Schlusse desselben noch die Frage nach der Gewißheit dieser prophetischen Erkenntnis gestellt wird, und mit der Frage sogleich die Antwort gegeben zu sein scheinen muß. Indessen soll darüber doch noch in dem folgenden Kapitel „von den Propheten“ gehandelt werden.

Wir hören sogleich wieder: „Wer Weisheit und Erkenntnis der natürlichen und der geistigen Dinge aus den Büchern der Propheten erforschen will, der ist auf falschem Wege“ (37) [2]). Alle Weisheit und alle Erkenntnis der geistigen Dinge soll den Propheten fehlen, so wie man die der Naturerkenntnis bei ihnen vermißt? Welchen Nutzen überhaupt hätte dann die Schrift und welche Beziehung bliebe ihr zur Religion? Es muß eine Einschränkung folgen. Die Prophetie hat keine Gewißheit der Erkenntnis. „Diese prophetische Gewißheit war keine mathematische, sondern eine nur moralische“ (39) [3]). Man sollte denken, das sei genug und zutreffend; denn in der Religion soll es sich ja nur um die Moral handeln.

Es ist daher wiederum zu besorgen, daß der echte moralische Gehalt der prophetischen Erkenntnis trotz deren moralischer Gewißheit herabgesetzt werde. „Die ganze prophetische Gewißheit war begründet . . . drittens und hauptsächlich darauf, daß ihr Sinn allein dem Rechten und Guten zugeneigt war“ (40) [4]). Dieser Inhalt freilich genügt noch nicht; es bleibt die Frage, ob die Propheten den ganzen Inhalt der Religion zum

---

[1]) Nec jam mirabimur, cur Scriptura, vel Prophetae, adeo improprie et obscure de Dei Spiritu sive mente loquantur, ... et qui Christo aderant, Spiritum Sanctum ut columbam descendentem, Apostoli vero ut linguas igneas, et Paulus denique . . . lucem magnam viderit (ib).

[2]) Qui igitur sapientiam et veram naturalium et spiritualium cognitionem ex Prophetarum libris investigare student, tota errant via (371).

[3]) Haec certitudo Prophetica mathematica quidem non erat, sed tantum moralis (372).

[4]) III denique, et praecipuo, quod animum ad solum aequum et bonum inclinatum habebant (373).

21*

Ausdruck gebracht haben; nur in diesem Fall besteht ihr Verhältnis zur Religion. „Die Prophetie hat niemals die Propheten gelehrter gemacht“[1]. Dies läßt er selbst zwar nicht gelten von der „Rechtschaffenheit und den guten Sitten“. Aber „nichts Besonderes haben sie von den göttlichen Attributen gelehrt, sondern sehr vulgäre Meinungen haben sie von Gott gehabt, denen auch ihre Offenbarungen angepaßt wurden“ (48)[2]. Dennoch werden sie „wegen der Frömmigkeit und der Standhaftigkeit ihrer Gesinnung gelobt“[3]. Wiederum müssen wir fragen: Haben Frömmigkeit und feste Gesinnung schlechterdings gar kein Verhältnis zu einer kultivierten Erkenntnis insbesondere von Gott und seinen Eigenschaften? Sollten nicht den vulgären Vorstellungen von Gott auch vulgäre Vorstellungen von der Sittlichkeit entsprechend sein müssen?

Spinoza wird nicht müde, diese vulgären Vorstellungen auch bei Mose zu kennzeichnen. Und dabei zeigt sich ein lehrreicher Rückschlag von der mangelhaften Gotteserkenntnis auf die zugebilligte moralische Einsicht, ebenso aber auch ein solcher von dieser auf jene. Gott sei für Mose nur das ewige Wesen, wie im Hebräischen Jehova „die drei Zeiten des Existierens ausdrückt. Von seiner Natur aber hat er weiter nichts gelehrt, als daß er barmherzig, gnädig usw. und sehr eifervoll ist“ (49)[4]. Dieses usw. muß beachtet werden. Die anderen Eigenschaften Gottes, seine Liebe und Treue werden mit „usw.“ unterdrückt, aber „im höchsten Maße eifervoll“, so falsch wird die dreizehnte Eigenschaft übersetzt, über welche der Talmud und die Religionsphilosophen die wichtigsten und zugleich interessantesten Aufklärungen vom Wesen Gottes gebracht haben.

Nur die Unbildlichkeit seines Gottes wird Mose zuerkannt, „dieweil er kein Bild von Gott in seinem Gehirn gebildet hatte,

---

[1]) Prophetiam nunquam Prophetas doctiores reddidisse (376).

[2]) nihil enim singulare de divinis attributis docuerunt, sed admodum vulgares de Deo habuerunt opiniones (378).

[3]) ob pietatem et animi constantiam laudari et tantopere commendari (ib).

[4]) Jehova, nomine quod Hebraice haec tria tempora existendi exprimit; de ejus autem natura nihil aliud docuit, quam quod sit misericors, benignus etc et summe zelotypus (379).

und Gott . . . daher in keinem Bilde ihm erschienen ist" (51) [1]). Was bedeutet denn nun aber die Einzigkeit Gottes, wenn anders sie nicht nur den Defekt der Bildhaftigkeit besagen kann?

Während die Einzigkeit Gottes unter die Artikel des Glaubens und auf Grund der Schrift angenommen wird, wie wir gesehen haben, tritt dennoch das Unglaubliche ein, daß die Einheit Gottes — dem Mose abgesprochen wird.

Von dieser Konsequenz wird man nicht glauben, daß sie selbst aus seiner buchstäblichen Interpretationsweise der biblischen Worte zu erklären sein könnte: „Mose gibt allerdings zu, daß es Wesen gebe, welche „Gottes Stelle vertreten" . . ., das heißt, Wesen, denen Gott die Autorität, das Recht und die Macht gegeben hat, die Völker zu leiten, für sie zu sorgen und Vorsehung zu leisten. Von dem Wesen aber, das sie zu verehren hatten, lehrte er, es sei der höchste und oberste Gott, oder, um den Ausdruck der Hebräer zu gebrauchen, der Gott der Götter" (50) [2]). Er erhebt dabei noch die Frage, ob jene Stellvertreter Gottes auch von Gott geschaffen seien, worüber Mose nichts gesagt habe.

Unter den Anführungen für diesen Gedanken, der übrigens im Widerspruch steht zu dem einzigen Gotte des Glaubens auf Grund der Schrift — ist aber ein Zitat besonders lehrreich: Chronik 2, Kapitel 32, 19. Da wird von den Boten und Schriften Sanheribs bei der Belagerung Jerusalems berichtet. „Und sie redeten vom Gotte Jerusalems, wie von den Göttern der Heidenvölker, dem Werk von Händen des Menschen". Spinoza zitiert diesen Vers für seine Ansicht, daß der Gott Israels der Gott von Jerusalem sei. Ihn hat der gewaltige Ernst dieses Verses nicht erschüttert: sie reden von dem Gotte Jerusalems, wie von den Göttern der Völker der Erde, die das Werk von Menschenhand sind.

Er sieht hier nur den Gott zu Jerusalem — und macht seinen Zirkelschluß fertig: „Mose lehrte weiter, daß dieses Wesen diese

[1]) Sed quoniam Moses . . . nullam Dei imaginem in cerebro formaverat, . . . ideo Deus nulla ipsi imagine apparuit (380).

[2]) Concessit quidem, dari entia, quae . . . vicem Dei gerebant, hoc est entia, quibus Deus autoritatem, jus, et potentiam dedit ad dirigendas nationes et iis providendum et curandum; at hoc ens, quod colere tenebantur, summum et supremum Deum sive (ut Hebraeorum phrasi utar) Deum Deorum esse docuit (379).

sichtbare Welt aus dem Chaos in Ordnung gebracht, und alle Samen der Natur eingepflanzt habe, und daß es das höchste Recht und die höchste Macht zu allem habe; diesem höchsten Recht und dieser Macht zufolge habe das höchste Wesen für sich allein das hebräische Volk auserwählt, wie auch ein bestimmtes Land der Erde. Die übrigen Völker und Länder habe es der Sorge der von ihm substituierten Götter überlassen, und darum heißt dieses Wesen der Gott Israels und der Gott Jerusalems“[1]). Darauf bezieht sich das Zitat aus der Chronik. So ist auf solcher Gemütsgrundlage der Satz zustande gekommen: Mose lehrt nicht nur einen Gott, sondern zugleich viele andere Götter außer dem einen von Jerusalem, — und dennoch soll dieser einzige Gott der Gott des Glaubens sein, und dennoch soll dieser Mann Mose Sittlichkeit gelehrt haben, die der einzige Inhalt der Religion sei!

Freilich hat Mose nur „als Gesetzgeber“ den Lebenswandel vorgeschrieben. Es heißt hier im Gegensatze dazu: „nicht als Philosoph“. Das kann doch aber nur heißen: nicht als Moralist. Und der Wert dieser Moral soll gerade angegriffen werden. „Die Art und Weise eines guten Lebens oder das wahre Leben, sowie die Verehrung und Liebe Gottes war ihnen mehr eine Knechtschaft als wahre Freiheit und als Gnade und Geschenk von Gott“ (53)[2]). Und diese Knechtschaft beruht auf der Liebe!

Mose dürfte unter allen religiösen Denkern der erste sein, der Gott zu lieben befohlen hat, der im Zeichen der Liebe Gott zum Problem gemacht hat, und diese Liebe sollte nur Knechtschaft sein?

Zur Beurteilung der ganzen wissenschaftlichen Verfassung dieses Bibelkritikers verlohnte es sich, alle die anderen Aus-

---

[1]) Docuit praeterea, hoc ens mundum hunc visibilem ex Chao . . . in ordinem redegisse . . . et pro hoc summo suo jure et potentia sibi soli Hebraeam nationem elegisse, certamque mundi plagam . . . reliquas autem nationes et regiones curis reliquorum Deorum a se substitutorum reliquisse; et ideo Deus Israelis et Deus . . . Hierosolymae (380).

[2]) Aut quod Moses eos aliquid docuerit, quam modum vivendi, non quidem tanquam Philosophus ut tandem ex animi libertate, sed tanquam Legislator, ut ex imperio Legis coacti essent bene vivere. Quare ratio bene vivendi, sive vera vita, Deique cultus et amor iis magis servitus, quam vera libertas (381).

führungen für diesen Kernsatz seiner biblischen Überzeugungen durchzugehen, aber es sei mit der Hinweisung darauf genug. „Wir schließen daher, daß wir den Propheten nur das zu glauben verpflichtet sind, was den Zweck und den Inhalt der Offenbarung ausmacht" (55) [1]). Und dieser Zweck und Inhalt der Schrift bleibt dennoch, wie es von Kain an war, „die Ermahnung zum wahren Leben". Aber diese Wahrheit des Lebens ist doch nur eingeschränkter Weise in der Schrift zu finden, mithin daher so auch nur in der Religion. Und es kommt daher hier auf das eigentliche Ziel dieses Traktates hinaus: „nämlich die Philosophie zu trennen von der Theologie" (57) [2]). Gemeint aber ist eigentlich: die Philosophie zu trennen von der Religion.

Das 3. Kapitel handelt von der „Berufung der Hebräer und ob die Prophetengabe ihnen allein eigen sei". Schon diese Verbindung der Fragen ist auffällig. Die Schrift berichtet von den Propheten der Völker; also nur im Werte der Prophetie kann die Differenz liegen. Und dieser Wert der Prophetie ist es, auf dem die Erwählung Israels beruht. Aber dieser eigenartige Wert ist bereits beschädigt; die Berufung kann danach keinen integern sittlichen Wert mehr haben.

Spinoza beginnt diesen mehr politischen Teil mit einer allgemeinen Erörterung über den Begriff der Naturgesetze, in dem deutlich sein Pantheismus anklingt. Die Hauptsache sei für die Vernunft, „die Gesellschaft mit sicheren Gesetzen zu gründen ... und alle Kräfte gleichsam zu einem Körper, nämlich zu dem der Gesellschaft zu vereinigen" (62) [3]). Die Bildung des Staates ist der wichtigste Schritt in der „Leitung Gottes", die gleichbedeutend ist mit der Naturordnung oder „der Verkettung der Naturdinge". Im Staatswesen liegt daher auch der Unterscheidungsgrund der Völker. „Die Völker unterscheiden sich voneinander nur hinsichtlich ihrer Gesellschaft und der Gesetze" (62) [4]). Was folgt nun daraus für das hebräische Volk und seine Gesetze?

---

[1]) nos Prophetis nihil aliud teneri credere, praeter id, quod finis et substantia est revelationis (383).

[2]) ad separandam Philosophiam a Theologia (384).

[3]) societatem certis legibus formare ... et omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere (387).

[4]) Per hoc igitur tantum nationes ab in vicem distinguntur, nempe ratione societatis et legum (ib).

Zunächst ist der Begriff des Gesetzes hier fragwürdig. Sind denn die Gesetze nur Staatsgesetze, oder auch Gesetze des Glaubens? Spinoza fährt fort: „So ist auch das hebräische Volk nicht in der Art seiner Vernunft und seiner Seelenruhe von Gott vor den anderen auserwählt gewesen, sondern in der Art seiner Gesellschaft und seines Schicksals"[1]). Aus der Schrift gehe deutlich hervor, „daß die Hebräer darin allein vor den anderen Völkern ausgezeichnet gewesen sind, daß sie alle ihre Angelegenheiten, die zur Sicherheit des Lebens gehören, glücklich geführt und große Gefahren überstanden haben . . ., im übrigen aber den anderen gleich waren, und daß Gott allen gleichgeneigt sei" (63)[2]). Es wird sogleich daraus die Folgerung gezogen, daß die Hebräer nicht nur nicht intellektuell die anderen Völker übertrafen, sondern auch nicht „hinsichtlich der Tugend und des wahrhaften Lebens" (63)[3]). Auch hierin waren „nur sehr wenige auserwählt".

Hoffentlich waren es wenigstens in diesem Punkte die Propheten, und die Erwählung Israels besteht hoffentlich in diesem Berufe der Propheten. Spinoza aber fährt unmittelbar fort: „Ihre Auserwählung und Berufung bestand allein in dem zeitlichen Glück und den Vorteilen ihres Reiches, und ich kann nicht finden, daß Gott den Patriarchen oder ihren Nachfolgern etwas anderes außer diesem versprochen habe. Vielmehr wird im Gesetze für den Gehorsam nichts anderes versprochen als das beständige Glück des Staates und die übrigen Vorteile dieses Lebens"[4]). Hier ist mindestens auffällig, daß der Verheißung an Abraham nicht gedacht wird: „Du sollst zum Segen werden für alle Familien

[1]) adeoque Hebraea natio non ratione intellectus, neque animi tranquillitatis, a Deo prae caeteris electa fuit, sed ratione societatis et fortunae (ib).

[2]) Hebraeos in hoc solo caeteras nationes excelluisse, quod res suas, quae ad vitae securitatem pertinent, feliciter gesserint . . . Dei externo auxilio, in reliquis autem caeteris aequales fuisse, et Deum omnibus aeque propitium (ib).

[3]) At nec etiam ratione virtutis et verae vitae (ib).

[4]) eorum igitur electio et vocatio in sola imperii temporanea felicitate et commodis constitit; nec videmus, quod Deus Patriarchis aut eorum successoribus aliud praeter hoc promiserit; imo in Lege pro obedientia nihil aliud promittitur, quam imperii continua felicitas, et reliqua hujus vitae commoda (388).

der Erde“, keineswegs allein für die Nachkommen des Stammvaters.

Nun ist es ja aber höchst auffällig, daß die Verheißung für den Staat als eine dem Egoismus und Utilismus dienende verurteilt wird, während doch eben gesagt war, daß die Staatengründung der Zweck des Völkerlebens sei. Hier aber gilt die Sicherheit des Staates wie ein Fehler, ein Gebild des Opportunismus, der mit den bloßen Vorteilen des Lebens zusammengestellt wird.

Aus dem Gesichtspunkte einer wissenschaftlichen Bibelforschung wäre zu sagen, daß allerdings die israelitische Bibel und das biblische Gesetz einen doppelten Zweck verfolgt, nämlich erstlich zwar die Errichtung des eigenen Staates, und dazu die Sammlung und Bearbeitung aller Sagen und Berichte der einzelnen Stämme, die zu diesem Staate vereinigt werden sollen. Mit diesem Zwecke aber verbindet sich innigst der andere: neben dem Partikularismus und neben aller Politik überhaupt eine Religion zu begründen und auszubauen, in deren Grunde der nationale politische Partikularismus umschlagen muß in einen Universalismus der Menschheit. Diesen Zusammenhang hat Spinoza nicht erkannt. Zwar hat er den Universalismus nicht gänzlich ignoriert bei den Propheten, aber der Zusammenhang ist ihm nicht klar geworden, der zwischen diesem Universalismus und jenem nationalen, der Errichtung eines nationalen Staates dienenden Partikularismus besteht; so konnte es ihm geschehen, daß er über dem Staatszwecke, so notwendig er nach ihm selbst ist, dennoch den Zweck der Religion übersehen konnte, den dieser Staatsbegriff selbst in seinen prophetischen Politikern verfolgt.

Dennoch dürfte es schlechterdings unverständlich bleiben, wie es Spinoza möglich werden konnte, den notwendigen Partikularismus der Staatsgesetze zu verallgemeinern auf den gesamten Inhalt der mosaischen und der alttestamentlichen Gesetze überhaupt. Eine besondere Schwierigkeit nämlich bildet bei dieser Verallgemeinerung noch die Erstreckung von den mosaischen Büchern auf alle anderen des Alten Testaments, während, wie wir sehen werden, tatsächlich von diesen letzteren andere Zitate von ihm selbst herangeführt werden.

So windet sich der ganze Schluß dieser Ausführungen in

Widersprüchen und Wiederholungen derselben Thesen, denen die Anführungen aus Propheten und Psalmen widersprechen. „Nur das noch füge ich hinzu, daß die Gesetze sogar des Alten Testaments den Juden allein offenbart und vorgeschrieben worden sind“ [1]). Der besondere Staat fordert besondere Gesetze. Sind denn aber alle Gesetze des Alten Testaments lediglich Staatsgesetze oder etwa auch solche der allgemeinen menschlichen Sittlichkeit? So fragt er nicht, aber kleinliche Gegenfragen von Seiten der allgemeinen Geschichte und Kultur werden spitzfindig gestellt und aus der Schrift belegt.

Dahingegen erinnert er sich nicht — wirklich nicht? — daß der Talmud die Gesetze der Söhne Noahs erfunden und aufgestellt hat, erstlich, um nicht alle Völker außerhalb des göttlichen Rechtes zu stellen, sodann aber auch, um nicht das biblische Gesetz als das alleinige Sittengesetz erscheinen zu lassen. Darauf wird noch näher einzugehen sein.

Die Strafreden der Propheten, wie Maleachi, Kapitel 1, 11 „ich habe keinen Gefallen an euch . . ., denn groß ist mein Name unter den Völkern“ werden zum Beweis dafür angezogen, daß „die Juden zu jener Zeit von Gott nicht mehr geliebt worden waren als andere Nationen“, und daß die Berufung der Juden nur „das zeitliche Glück des Körpers“ bezweckt habe [2]). Zum zeitlichen Glück ist nunmehr das leibliche hinzugetreten.

Woher aber hat Spinoza die Einsicht, daß Gott alle Völker zu lieben habe? Jetzt kommen die Zitate aus Psalmen und Propheten. Besonders beschämend müßte ihm außer Psalm 145, 18 und in demselben Psalm Vers 9 besonders aber Psalm 33, 15 sein: „Er bildete ihnen insgesamt ihre Herzen.“ Also hat der einzige Gott doch nicht allein das Chaos besorgt, sondern auch außerhalb Palästinas allen Menschen ihre Herzen geschaffen.

Andere Widersprüche treten hinzu. Einmal heißt es: „Die Hebräer waren bloß auf die Aufzeichnung ihrer eigenen Geschichte, aber nicht auf die der anderen Völker bedacht“ (67),

---

[1]) Hoc tantum addo; Leges etiam Veteris Testamenti Judaeis tantum reveletas et praescriptas fuisse (388).

[2]) Judaeos illo tempore Deo non magis dilectos fuisse quam alias nationes, . . . electionem Judaeorum nihil aliud spectavisse, quam temporaneam corporis felicitatem (ib).

gleich darauf aber: „daß die hebräischen Propheten nicht bloß zu ihrem eigenen, sondern auch zu vielen anderen Nationen von Gott gesandt worden sind“ [1]). Und so zitiert er die ergreifenden Worte des internationalen Mitleids von Jesaia und Jeremia über Ägypten und Moab, schließt daran aber die Prophetie Bileams, um seinen großen Satz zu beweisen, daß „die übrigen Völker auch ihre Propheten gehabt haben, wie die Juden, die ihnen und den Juden prophezeit haben“ (69) [2]). Das ist aber das Neue, das nebenbei hier herauskommt: daß die heidnischen Propheten ebenso für Israel prophezeit haben, wie die israelitischen für heidnische Völker, und zwar zu ihren Gunsten. Eine solche Rolle hat Bileam allerdings sehr maskiert.

Endlich erklärt er auch noch 2. M. Kapitel 33, 16, die Bitte Moses um den Schutz Gottes für die Existenz des Volkes mit dem Ausdruck: „und daß wir uns unterscheiden, ich und dein Volk von allem Volk, das auf der Erde ist“. Auf diese geschichtliche Anerkennung der religiösen Unterscheidung („ich und dein Volk“) sagt er: „Lächerlich fürwahr, wenn Mose die Gegenwart Gottes den Heiden mißgönnt und gewagt hätte, so etwas von Gott zu erbitten“ (70) [3]). Mose habe nur die besondere äußere Hilfe Gottes erbeten. „Mose spricht also an dieser Stelle bloß von der Auserwählung der Hebräer, wie ich sie erklärt habe, etwas anderes hat er von Gott nicht erbeten“ (71) [4]). Also die Auszeichnung für sich und sein Volk versteht Mose nur als einen äußerlichen Beistand Gottes, und nur als solchen die Erwählung Israels.

Weiter wird sodann Paulus zitiert mit seinem Eifer gegen das Gesetz, unter dem und deshalb unter der Sünde Juden, wie Heiden, gestanden haben. Paulus aber folgert daraus: „Gott hat allen Völkern seinen Christus gesandt, damit er alle in gleicher

---

[1]) Nam Hebraei res suas tantum, non autem aliarum gentium scribere curaverunt (390).

Hebraeos Prophetas non tantum suae, sed etiam multis aliis nationibus a Deo missos fuisse (ib).

[2]) Quare non dubium est, caeteras gentes suos etiam Prophetas, ut Judaeos, habuisse (391).

[3]) Ridiculum sane quod Moses praesentiam Dei gentibus invideret, aut quod talequid a Deo ausus esset petere (393).

[4]) Moses hic de sola Hebraeorum electione, ut eam explicui, nec aliud a Deo petiit (ib).

Weise von der Knechtschaft des Gesetzes befreie" (72)[1]. Nun versteht ja aber Paulus bekanntlich unter dem Gesetze nicht allein das Zeremonialgesetz, sondern ebenso auch das Sittengesetz. Es dürfte daher nicht ganz richtig sein, wenn es hier weiter heißt: „Auf daß sie hinfort nicht mehr auf das Geheiß des Gesetzes, sondern nach festem Entschluß des Willens handelten. Paulus lehrt also genau das, was ich behaupte" (72)[2]. Dies wäre nur dann richtig, wenn der Glaube bei Paulus gleichbedeutend wäre mit dem „festen Entschluß des Willens". Der Wille aber kann sich nicht an sich auf die Erlösung durch Christus berufen, sondern nur auf Grund des Glaubens an sie.

Zum Abschluß des Kapitels werden gegen die Bibelstellen, welche die Ewigkeit Israels verheißen, Mahnungen angeführt, welche mit dem Untergange des Volkes drohen bei fortgesetzter Widerspenstigkeit. Er nimmt sie als direkte Prophezeiung. In dieser Hinsicht werden wir noch andere Beispiele seiner Bibelauffassung kennenlernen. Er berührt auch hier schon die Frage von dem Fortbestand der Juden, nachdem sie den angeblichen Gegenstand ihrer Religion, ihren Staat, längst verloren haben, und er hat auch dafür seine Erklärungsgründe. „Daß sie sich aber so viele Jahre hindurch in der Zerstreuung und ohne eigenes Reich erhalten haben, ist durchaus kein Wunder, nachdem sie sich einmal in einer Weise von allen Völkern abgesondert, die ihnen den Haß aller zugezogen hat, eine Absonderung, nicht nur in äußeren Gebräuchen, die denen der anderen Völker entgegengesetzt sind, sondern auch im Zeichen der Beschneidung, das sie auf das religiöseste beobachten. Daß aber der Haß der Völker es ist, der sie in erster Linie erhält, das hat schon die Erfahrung gezeigt" (75)[3].

---

[1] Ideo Deus omnibus nationibus Christum suum misit, qui omnes aeque a servitute Legis liberaret (394).

[2] ne amplius ex mandato Legis, sed ex constanti animi decreto bene agerent (ib).

[3] Quod autem tot annos dispersi absque imperio perstiterint, id minime mirum, postquam se ab omnibus nationibus ita separaverunt, ut omnium odium in se converterint, idque non tantum ritibus externis, . . . sed etiam signo circumcisionis, (quod religiosissime servant). Quod autem nationum odium eos admodum conservet, id jam experientia docuit (395, 396).

Und nun kommen Belege aus Spanien und Portugal über die vernichtenden Erfolge der Judenbekehrung!

Die Beschneidung schätzt er jedoch noch höher als die Konversion. „Das Zeichen der Beschneidung halte ich dabei für so bedeutungsvoll, daß ich überzeugt bin, dies allein werde das Volk für immer erhalten.“ Dies widerspricht ja aber der Verheißung auf Vernichtung. Indessen kümmert sich Spinoza um diesen Widerspruch nicht, sondern geht in seiner Anklammerung an sein historisches Arkanum noch weiter. „Ja, wenn die Grundsätze ihrer Religion ihren Sinn nicht verweichlichen, so möchte ich absolut glauben, daß sie einmal, bei gegebener Gelegenheit, wie ja die menschlichen Dinge dem Wechsel unterworfen sind, ihr Reich wieder aufrichten, und daß Gott sie von neuem auserwählen wird“[1]. Wie sich diese letzte politische Ansicht mit seiner religiösen von Gottes Weltherrschaft verträgt, das dürfte ohne Annahme einer dämonischen Ironie schwerlich zu begreifen sein.

Wenn man aber bedenkt, daß dieselbe Ansicht auch sonst mehrmals ernsthaft von ihm ausgesprochen wird, so wäre vielleicht eine Erklärung darin zu finden, daß zwar nicht das Wissen noch das Gewissen gegen die von ihm vertretene Ansicht von der geschichtlichen Mission Israels bei ihm Einspruch erhoben habe, aber daß die angeborene Selbstliebe zum eigenen Glaubensvolke den harten Sinn übermannt und in Selbstwiderspruch, wie schlecht immer motiviert, widerwillig ihn verstrickt habe.

Es bliebe dann doch immer dabei, daß die Religion der Juden nur für ihren eigenen Staat sich gehöre. Seine Gesinnung aber kommt auch dabei wieder zum Vorschein, indem er die Zirkumzision mit dem „Zopf der Chinesen“ vergleicht. Auch ihnen prophezeit er die Wiedererlangung ihres Reiches nach dessen Verluste durch die Tartaren. Die Durchführung dieser Analogie hat er jedoch füglich unterlassen.

Das 4. Kapitel ist überschrieben: „Vom göttlichen Ge-

---

[1]) Signum circumcisionis etiam hac in re tantum posse existimo, ut mihi persuadeam, hoc unum hanc nationem in aeternum conservaturum; imo, nisi fundamenta suae religionis eorum animos effoeminarent, absolute crederem, eos aliquando, data occasione, ut sunt res humanae mutabiles, suum imperium iterum erecturos, Deumque eos de novo electurum (ib).

setz." Es beginnt mit Bestimmungen über den Begriff des Gesetzes für die Natur und für die Menschenwelt. In letzterer Bedeutung wird das Gesetz zum Gebot für die Lebensweise der Menschen, und so unterscheidet er menschliches und göttliches Gesetz; das menschliche dient „der Sicherung des Lebens und des Staates". Das göttliche aber „bezieht sich allein auf das höchste Gut, nämlich die wahre Erkenntnis und Liebe Gottes" (80)[1]. Jetzt wird Gott zu einem Gegenstand der wahren Erkenntnis, während der Glaube ja auf die wahren Dogmen verzichten soll (oben S. 299 f.). Jetzt aber soll das höchste Gut darin bestehen, unserem Intellekt die höchste Vollendung zu geben.

Und das gesamte Scharfgeschütz der Ethik wird hier aufgefahren, wie daß „Nichts ohne Gott sein, noch gedacht werden kann", daß alles Natürliche „den Begriff involviere und ausdrücke", und daß „je mehr und vollkommener wir die Naturdinge erkennen, eine desto größere und vollkommenere Erkenntnis Gottes wir erlangen"[2]. Unser höchstes Gut „hängt nicht so sehr von der Erkenntnis Gottes ab, als es in ihr überhaupt besteht". Und in diesem höchsten Gute der Erkenntnis besteht unsere Seligkeit. Daher können die Mittel zu dieser Seligkeit des höchsten Gutes „Befehle Gottes genannt werden"[3]. Auch hier verleugnet sich sein Pantheismus nicht: „weil sie gleichsam von Gott selbst, insofern er in unserem Geiste existiert, uns vorgeschrieben werden"[4]. So ist also das göttliche Gesetz letztlich doch begründet in unserem Geiste; aber das heißt nicht, daß unser Geist die Verantwor-

[1]) Per humanam intelligo rationem vivendi, quae ad tutandam vitam et rempublicam tantum inservit, per divinam autem, quae solum summum bonum, hoc est Dei veram cognitionem et amorem, spectat (II. 3).

[2]) cum nihil sine Deo nec esse nec concipi posset (ib).

Omnia, quae in Natura sunt, Dei conceptum . . . involvere atque exprimere (ib).

quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem et perfectiorem Dei cognitionem acquirere (ib).

[3]) Summum nostrum bonum, non tantum a Dei cognitione dependet, sed in eadem omnino consistit . . . Media igitur . . . jussa Dei vocari possunt (ib).

[4]) Quia quasi ab ipso Deo quatenus in nostra mente existit, nobis praescribuntur (ib).

tung für die Erzeugung und Befolgung des Gesetzes zu tragen habe, sondern es bedeutet die auf Definition beruhende Identität des menschlichen Geistes mit Gott, sofern er in diesem Geiste existiert.

Die menschlichen Gesetze haben einen anderen Zweck, „vorausgesetzt, daß sie nicht auf Offenbarung begründet sind“[1]). Was heißt das? Es gibt also offenbarte Gesetze, die dennoch menschliche wären? Dies kann nur dadurch möglich sein, daß sie nicht auf das höchste Gut sich beziehen. Und dennoch werden sie auf Gott bezogen? Eine Einschränkung wird jetzt verständlich: „Der Hauptinhalt und das höchste Gebot des göttlichen Gesetzes“ sei das höchste Gut: „der Hauptsache nach“ bestehe es in ihm. Es wird aber nicht sogleich gesagt, worin der Nebeninhalt bestehe; nur auf die sinnlichen Mittel wird hingewiesen, deren der sinnliche Mensch bedürftig sei. Nach dieser Bestimmung des menschlichen und zugleich göttlichen Gesetzes heißt es: „und in diesem Sinne kann auch das mosaische Gesetz Gesetz Gottes oder göttliches Gesetz heißen, obschon es nicht allgemein gültig, sondern in der Hauptsache dem Charakter und insbesondere der Erhaltung eines einzelnen Volkes angepaßt war“. Ist diese Anerkennung nicht ein Widerspruch? Die Erklärung folgt: „da wir ja nun einmal glauben, daß es auf prophetische Erleuchtung sich gründet“[2]). Warum aber glauben wir dies? Darauf gibt der anonyme Autor keine Antwort.

An diesem Inhalt des „natürlichen göttlichen Gesetzes“ werden sodann die allgemein gültigen Gesetze und die Geschichten unterschieden, an die der Glaube nicht gefordert wird. Endlich werden von ihm auch ausgeschieden die Zeremonien, „an sich indifferente Handlungen“, die nur „versinnbildlichen“ und die „menschliche Fassungskraft übersteigen“[3]). Als vierten Punkt bezeichnet er den Satz: „der höchste

---

[1]) nisi ex revelatione sancitae fuerint (4).

[2]) Legis igitur divinae summa ejusque summum praeceptum est . . . In quo potissimum lex divina constitit . . . et hoc senso Lex Mosis, quamvis non universalis, sed maxime ad ingenium et singularem conservationem unius populi accomodata fuerit, vocari tamen potest Lex Dei sive Lex divina; quandoquidem credimus, eam lumine prophetico sancitam fuisse (ib).

[3]) actiones, quae in se indifferentes sunt . . . repraesentant . . . quorum ratio captum humanum superat (5).

Lohn des göttlichen Gesetzes sei das Gesetz selbst"[1]). Hier hat er, nur durch das Wort „höchst" vermehrt, einen Satz der Mischna aus den bekannten Sprüchen der Väter wörtlich aufgenommen: „Der Lohn der Pflicht ist die Pflicht" (שכר מצוה מצוה). Aber den Pharisäern will er ja nichts zu danken haben.

Die vier Teile des Gesetzesinhalts werden sodann einzeln erörtert. Und die erste Frage betrifft die Möglichkeit Gottes, als Gesetzgebers, aus dem Gesichtspunkte des natürlichen Lichtes. Da Gott nämlich nicht nur in unserem Geiste existiert, sondern gleichbedeutend ist mit der gesamten Natur und ihrer Notwendigkeit, so entsteht ein Mißverhältnis zwischen dem notwendigen Sein und dem befohlenen. Es muß danach der Befehl, das Gesetz seiner Teilerscheinung entsprechend, mangelhaft sein. So hat Gott dem Adam „nur das Übel offenbart, das ihn notwendig betreffen werde, wenn er von jenem Baume esse, aber nicht, daß jenes Übel mit Notwendigkeit eintreten müsse. So kam es auch, daß Adam in jener Offenbarung keine notwendige und ewige Wahrheit sah, sondern nur ein Gesetz, d. h. nur eine Verordnung, die Lohn oder Strafe im Gefolge hat"[2]).

So war denn Adam nur mangelhaft von Gott informiert. „Aus dem gleichen Grunde, nämlich ebenfalls wegen mangelhafter Erkenntnis, waren die zehn Gebote bloß in bezug auf die Hebräer Gesetz . . . Hätte Gott ohne die Anwendung körperlicher Mittel ganz unmittelbar zu ihnen gesprochen, so hätten sie es nicht als Gesetz, sondern als ewige Wahrheit aufgefaßt. Was ich aber von den Israeliten und von Adam gesagt habe, das gilt auch von allen Propheten . . ., das gilt z. B. von Mose selbst"[3]). Worauf diese Unterscheidung

---

[1]) Summum legis divinae praemium esse ipsam Legem (ib).

[2]) Deum Adamo malum tantum revelavisse, quod eum necessario sequeretur, si de illa arbore comederet, at non necessitatem consecutionis illius mali . . . Unde factum est, ut Adamus illam revelationem non ut aeternam et necessariam veritatem perceperit, sed ut legem, hoc est ut institutum, quod lucrum aut damnum sequitur (6).

[3]) Et hac etiam de causa, nempe ob defectum cognitionis, Decalogus, respectu Hebraeorum tantum, lex fuit . . . quod si Deus nullis mediis corporeis adhibitis, sed immediate iis loquutus fuisset, hoc ipsum non tanquam legem, sed tanquam aeter-

zwischen der unmittelbaren Offenbarung und der durch körperliche Mittel abzielt? Wir kennen dieses Ziel bereits.

Diese mangelhafte Offenbarung gilt „nur von den Propheten, *aber nicht von Christus*. Christus hat, obwohl auch er Gesetze im Namen Gottes geschrieben zu haben scheint, wie wir dennoch denken müssen, die Dinge *wahr* und *adäquat erkannt*; denn Christus war nicht sowohl Prophet als der *Mund Gottes*. Denn Gott hat sich durch den Geist Christi... dem menschlichen Geschlechte offenbart“ [1]). Durch diese Unterscheidung der Offenbarung Christi von der der Propheten soll der *Hauptinhalt* des göttlichen Gesetzes, der in ewigen Wahrheiten besteht, unterschieden werden von den *Vorschriften und Einrichtungen* Moses.

Es kann nur, wie wir schon erwogen haben, schwer eingesehen werden, wie diese Unterscheidung auf die zwischen *Mittelbarkeit* und *Unmittelbarkeit* zurückgehen soll. Denn Unmittelbarkeit ist es doch wahrlich nicht, wenn der *einzige* Gott *zugleich auch* Christus ist. Aber hiervon abgesehen, wie insbesondere auch von der Körperlichkeit der Vermittlung, wird die andere Frage wieder von aktueller Wichtigkeit für alle Kultur: wenn Christus immerhin der Mund Gottes ist, wie darf darum von ihm gesagt werden, daß er die *adäquate Erkenntnis* gehabt habe? Dies würde heißen, daß er *Philosoph* gewesen sei.

Spinoza hat offenbar hier wiederum die *methodische* Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie fallen gelassen, obwohl sein Hauptzweck war, von der Theologie die Philosophie abzutrennen. Das Schwanken bei dieser Grundfrage verrät sich auch in dem Schwanken der Ausdrücke. „Gott hat sich dem *Christus oder seinem Geiste unmittelbar* offenbart ..., denn alsdann wird eine Sache erkannt, wenn sie selbst mit

---

nam veritatem percepissent. Atque hoc, quod de Israelitis et Adamo dicimus, *de omnibus* etiam Prophetis . . . dicendum, videlicet quod Dei decreta *non adaequate* ut aeternas veritates perceperunt. Ex. gr. de ipso *Mose* etiam dicendum est (ib).

[1]) non autem *de Christo*; de Christo enim, quamvis is etiam videatur leges Dei nomine scripsisse, sentiendum tamen est eum res *vere* et *adaequate* percepisse: nam Christus non tam Propheta quam *os Dei* fuit. Deus enim per *mentem Christi* . . . quaedam *humano generi* revelavit (7).

dem reinen Geiste jenseit der Worte und der Bilder begriffen wird"[1]). Wenn aber Gott nur dem Geiste Christi sich offenbart hat, und wenn dies ohne Worte soll geschehen können, warum wird er dann dennoch der Mund Gottes genannt? Braucht man den Mund nicht wesentlich der Worte wegen?

Und wenn er ferner der Mund Gottes ist, ist er dann nicht Gott selbst, wenn anders im Worte Gottes Gott überhaupt für den Menschen besteht? Und warum heißt es dann hier doch wieder: „Hierin hat er die Stellvertretung Gottes geführt, daß er sich dem Geiste des Volkes anpaßte" (87)[2]), nämlich durch Gleichnisse. „Solchen jedoch, denen es gegeben war, die Geheimnisse des Himmels zu verstehen, hat er ohne Zweifel die Dinge als ewige Wahrheiten gelehrt, aber nicht als Gesetze vorgeschrieben; auf diese Weise befreite er sie von der Knechtschaft des Gesetzes, und nichtsdestoweniger bestätigt sich und befestigte er dadurch das Gesetz noch mehr"[3]). Der letzte Satz macht uns stutzig. Die Knechtschaft des Gesetzes scheint doch unvereinbar mit seiner Aufrechterhaltung, geschweige seiner Befestigung. In der Tat wird diese Bestätigung hier nur auf die Gleichnisse bezogen.

Beim zweiten Punkte, der das natürliche Licht in der Schrift behandelt, werden nur die hebräischen Quellen berücksichtigt, besonders der weise Salomo in den Sprüchen, sodann die Propheten. „Das alles paßt völlig auf das natürliche Wissen; denn dieses lehrt die Ethik und die wahre Tugend, sobald man ... den Vorzug des Wissens erfahren hat"[4]). Nur

---

[1]) Et sane ex hoc, quod Deus Christo, sive ejus menti, sese immediate revelaverit ... nihil aliud intelligere possumus, quam quod Christus res revelatas vere percepit sive intellexit; tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente extra verba et imagines percipitur (ib).

[2]) Quare hac in re vicem Dei gessit, quod sese ingenio populi accomodavit ... obscure tamen et saepius per parabolas res revelatas docuit (ib).

[3]) Et sine dubio eos, quibus datum erat, mysteria coelorum noscere, res ut aeternas veritates docuit ... et hac ratione eos a servitute Legis liberavit, et nihilo minus legem hoc magis confirmavit et stabilivit (8).

[4]) Quae omnia cum scientia naturali plane conveniunt; haec enim Ethicam docent et veram veritatem (10).

bleibt auch hier die Zweideutigkeit bestehen über das Verhältnis dieses natürlichen Wissens zu dem der Philosophie.

Das 5. Kapitel handelt nun von den Zeremonien. Sie sollen nur auf das leibliche, zeitliche Glück der Hebräer und auf die Sicherheit ihres Reiches Bezug haben. Als Gesetze Gottes begründen sie sich nur auf ihre Offenbarung. Wie rechtfertigt sich aber hier die Offenbarung? Das fragt er nicht, sondern er rechtfertigt sich selbst durch die Anführung von Schriftstellen. Nun sollte man meinen, daß hier nur Christus, nur das Evangelium das Wort nehmen könne, als das unmittelbare Wort Gottes; hingegen aber werden fast ausnahmlos die Propheten und Psalmen angeführt. Gehören sie aber nicht auch zum Alten Testament, wenn selbst er sagen sollte, was er nicht sagt, daß sie im Widerspruch ständen zum Gesetze Moses? So läßt er gegen die Zeremonien die Kampfreden der Propheten gegen die Opfer sprechen.

Diese Anführungen werden charakteristischer Weise, als ob unsere Frage auch in ihm sich regte, durch Konfrontierung mit den „sogenannten fünf Büchern Mose" unterbrochen. „Allerdings enthalten jene fünf Bücher außer den Zeremonien auch viele Sittenlehren, aber auch diese nicht als allgemeine Sittenlehren für alle Menschen, sondern bloß als Gebote . . ., die nur den Nutzen des Reiches allein bezwecken. So lehrt z. B. Mose den Juden nicht als Lehrer oder Prophet, sie sollten nicht töten und nicht stehlen, sondern als Gesetzgeber und Fürst; denn er begründet seine Lehre nicht durch die Vernunft . . . So hat er auch bei dem Verbot des Ehebruchs bloß den Nutzen des Staates und des Reiches im Auge. Hätte er es als Sittengesetz lehren wollen, . . . dann hätte er nicht bloß die äußere Handlung, sondern auch die Zustimmung des Geistes verdammt, wie Christus es getan hat" (95)[1]. Dieser consensus animi

[1]) Et quamvis quinque illi libri, praeter ceremonias, multa moralia contineant, haec tamen in iis non continentur tanquam documenta moralia omnibus hominibus universalia, sed tanquam mandata . . . Ex. gr. Moses non tanquam doctor aut Propheta Judaeos docet, ne occidant, neque furentur, sed haec tanquam legislator et Princeps jubet; non enim documenta ratione comprobat, sed jussibus poenam addit . . . Sic etiam jussum de non comittendo adulterio solius reipublicae et imperii utilitatem respicit; nam si

ist ein stoischer Terminus, der die Vergeistigung aller Akte des Bewußtseins durch seine Begleitung bedeutet. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß diese geistige Kontrolle des Bewußtseins auch bei jeder juristischen Handlung vorausgesetzt wird, so daß sie keinen moralischen Unterschied zu bewirken vermag.

Was aber den Lohn betrifft, der bei Mose körperlich, bei Christus aber geistig sein soll, so kann diese Differenz in der Tat nur durch das Gesetz für den jeweiligen Staat oder aber durch das universale Gesetz begründet werden. Indessen dürfte der Dekalog seine Universalität in der bisherigen Geschichte der Menschheit zu begründen mindestens begonnen haben.

Nach dieser Einschaltung wird die Anführung der Prophetenstellen gegen die Zeremonien fortgeführt. Bedenklich ist es dabei allerdings schon, daß zu allererst der Sabbat als Zeremonie aufgeführt wird, und zwar bei dem wunderbaren Kapitel 58 des Jesaias. Und von der Bedeutung des Sabbat für Liebe und Gerechtigkeit, zunächst zwar allerdings dem Staate, aber in der Folge für alle Völker und alle Staaten der Welt, ist diesem Manne keine Ahnung aufgegangen. Damit ist ausgesprochen, daß er den Zusammenhang der Zeremonien mit der sozialen Liebe und Gerechtigkeit nicht erkannt hat; denn der Sabbat ist der Inbegriff aller sozialen Gesetze und aller gottesdienstlichen Zeremonien in Israel. Wenn daher weiter gesagt wird: „daß aber die Hebräer nach der Zerstörung ihres Reiches nicht verpflichtet sind, die Zeremonien zu beobachten, ergibt sich aus Jeremia“ (nämlich 9, 23) [1]), so hat er nicht beachtet, wie Jeremia die soziale Bedeutung des Sabbat für alle Folgezeit gewürdigt hat (17, 21).

Die folgenden Sätze bewegen sich in Urteilen über das Neue Testament, in dem „nur Sittenlehre gelehrt“ werde, die Apostel, welche „die Zeremonien aufgehoben haben“, und die Pharisäer, die „wenigstens den größten Teil davon beibehielten, doch taten sie es mehr wegen des Gegensatzes gegenüber den

---

documentum morale docere voluisset . . . tum non tantum actionem externam, sed et ipsum animi consensum damnaret (13).

[1]) Quasi diceret, Deum post urbis vastationem nihil singulare a Judaeis exigere, nec aliud ab iisdem in posterum petere praeter legem naturalem (14).

Christen, als um Gott zu gefallen" (97)[1]. Es entsteht ihm der historische Gedanke nicht, daß beides zugleich als historischer Grund bei den Pharisäern hätte wirken können. Dahingegen fährt er mit der ganz sonderbaren Bemerkung fort, daß schon nach der ersten Zerstörung des Tempels die Zeremonien aufgegeben worden seien, was sich doch nur von den Opfern verstehen läßt. Er aber sagt: „sie haben sich überhaupt vom mosaischen Gesetze losgesagt . . . es ist daher kein Zweifel, daß die Juden nach der Auflösung ihres Reiches an das mosaische Gesetz geradesowenig gebunden waren, als vor dem Beginn ihres Staates und ihrer Gesellschaft" (98)[2]. Es folgt darauf eine abenteuerliche Betrachtung über die Opfer bei den Erzvätern und dergleichen.

Um nun den eigentlichen Sinn der Zeremonien gänzlich außer Zweifel zu setzen, stellt er wiederum allgemeine Betrachtungen über den Ursprung des Staates an, um sodann auf den hebräischen Staat überzugehen. Mose schon habe es darauf abgesehen, das Volk nicht aus Furcht zur Befolgung der Pflicht zu erziehen. Dies sei der Grund für seine Einführung der Religion in den Staat. Dennoch habe er „blinden Gehorsam" gefordert, und beständiges Denken an das Gesetz. Dafür werden nun ohne Unterscheidung des Zweckes die verschiedensten Gebote gemischt, und immer nur heißt es: es sei für sie alle der einzige Zweck, daß „die Menschen nur unter fremdem Rechte ständen... Aus dem allen geht sonnenklar hervor, daß die Zeremonien nichts zur Glückseligkeit beitragen, daß die des Alten Testaments, vielmehr das gesamte Gesetz Moses . . . nichts außer leiblichen Vorteilen bezweckt haben" (102)[3]. Vor dem Satze aber, der Zweck der Zeremonien sei, daß sie „nur

---

[1]) Quod autem Pharisaei . . . . aut saltem magnam earum partem retinuerint, id magis animo Christianis adversandi, quam Deo placendi fecerunt (ib).

[2]) Nam post primam urbis vastationem statim ceremonias neglexerunt, imo toti legi Mosis valedixerunt (ib).

[3]) se nihil prorsus sui sed omnino alterius juris esse. Ex quibus omnibus luce clarius constat caeremonias ad beatitudinem nihil facere, et illas Veteris Testamenti, imo totam legem Mosis, nihil aliud, quam Hebraeorum imperium, et consequenter nihil praeter corporis commoda spectavisse (17, 18).

unter fremdem Rechte ständen", wie es in Gebhardts Übersetzung heißt, sind hingegen die Worte des Textes genauer zu beachten.

Sie lauten: „Dies war der Zweck der Zeremonien, daß die Menschen nichts nach eigenem Beschlusse, sondern alles auf den Befehl eines Anderen täten, und daß sie durch beständige Handlungen und Betrachtungen bekannten, daß sie gar nicht unter eigenem, sondern durchaus unter dem Recht eines Anderen ständen." Wer ist denn aber der Andere, unter dessen Befehl und Recht die Menschen so sich stellen? Mose kann es doch nicht sein, denn er ist doch nur der Knecht Gottes, gibt sich niemals für den Herrn aus. Also ist Gott der Andere!

Das ist die furchtbare Konsequenz, auf welche diese Kritik der Zeremonien hingetrieben wird. Und daß sie beabsichtigt ist, geht aus dem Folgenden deutlich hervor, indem der Frage nicht ausgewichen werden konnte, wie es denn um das Neue Testament mit den Zeremonien bestellt sei. „Was nun die christlichen Zeremonien angeht, die Taufe, das Abendmahl, die Feste und die äußerlichen Gebete und was sonst noch der ganzen Christenheit gemeinsam ist und immer war, so sind sie, falls sie überhaupt von Christus oder von den Aposteln eingesetzt wurden (worüber ich noch nicht völlig sicher bin), nur als äußerliche Zeichen der allgemeinen Kirche eingesetzt, nicht aber als Dinge, welche zur Seligkeit etwas beitragen, oder welche irgendwelche Heiligkeit in sich haben" (103)[1]. Zur Beurteilung dieser Ansicht muß man sich ganz besonders die Illusionen gegenwärtig halten, in denen er sich seinen christlichen Freunden gegenüber zu behaupten suchte, aus denen er aber zu großer Enttäuschung ernüchtert wurde, so daß es mit den meisten derselben über diese Auseinandersetzungen zum völligen Bruche kam, sogar mit Oldenburg.

Ferner aber darf auch daran gedacht werden, daß ihm von

[1]) Quod autem ad Christianorum ceremonias . . . attinet, nempe Baptismum, Coenam dominicam, festa, orationes externas . . . si eae unquam a Christo aut ab Apostolis institutae sunt (quod adhoc mihi non satis constat) eae nonnisi ut universalis Ecclesiae signa externa instituta sunt, non autem ut res, quae ad beatitudinem aliquid faciant, vel quae aliquid sanctimoniae in se habeant (18).

Zwinglis Ansichten eine Kunde geworden sein mag, denen sein Wunsch zu freierer Auffassung des christlichen Kultus entgegeneilte. Trotz alledem aber bleibt es schwer verständlich, wie er Taufe und Abendmahl, weil sie nach einer alten Auffassung Zeichen der allgemeinen Kirche, also der Katholizität des Glaubens sein sollten, darum für äußerliche Zeichen überhaupt erklären konnte; wie er ferner diesen Sakramenten ihre Beziehung auf die Seligkeit absprechen konnte.

Denn wenn er das pharisäische Judentum gegenüber den Propheten und den Psalmen anklagt, müßte er doch wenigstens das ganze kirchliche Christentum ebenso wegen seiner blutigen Auffassung von Taufe und Abendmahl, als Zeremonien von unbedingtem Glaubenswerte, in Anspruch nehmen. Die Abendmahlslehre mit ihrer Transsubstantiation hatte ja zu seiner Zeit auch die Philosophie der Substanz beeinflußt, und zudem war der Dreißigjährige Krieg ja kaum beendet. Dennoch aber handele es sich dabei nur um äußere Zeichen der allgemeinen Kirche, die jedoch darüber gerade in die Spaltung kam.

Spinoza führt als ein echter Publizist für diesen absonderlichen Satz einen Beweis aus den jüngsten Zeitungen. Im japanischen Reich sei die christliche Religion verboten, und „die dort wohnenden Niederländer müssen sich nach Anordnung der ostindischen Kompagnie jedes äußeren Gottesdienstes enthalten“[1]. Daß diese Ausnahme nichts beweist für die allgemeine Bedeutung der Taufe, ist offenbar. Ähnliche Ausnahmen bestehen gesetzlich auch für die Beschneidung. Aber diese Zeitungsnotiz hat großes Ärgernis erregt, und man hat sie für eine Denunziation gehalten, die den unkirchlichen und unreligiösen Sinn der niederländischen Kolonisation bloßstellt. Durch diese weithergeholte Motivierung hat sich Spinoza also nicht als ein besonnener Politiker seiner Partei bewährt.

Weiterhin wird der Wert der biblischen Geschichte für den Glauben gewürdigt und dahin bestimmt, daß diese nur für „das gewöhnliche Volk“ bestimmt sei, das sie „zu Gehorsam

[1]) Hujus rei exemplum in regno Japonensium habetur, ubi Christiano religio interdicta est, et Belgae, qui ibi habitant, ex mandato Societatis Indiae Orientalis ab omni externo cultu abstinere tenentur (ib).

und Demut zu bewegen vermöge" (106)[1]). Zum göttlichen Gesetze gehören sie nicht, und daher auch nicht zur Seligkeit. „Wenn darum einer die Geschichten der Heiligen Schrift liest und sie in allen Stücken glaubt, aber darauf nicht auf die Lehre Acht hat, die sie verkünden soll, und sein Leben nicht bessert, der hätte geradesogut den Koran oder die Schauspiele der Dichter oder einfache Chroniken mit der im Volke üblichen Aufmerksamkeit lesen können"[2]). Wiederum fehlt hier die Hauptsache, auf die er es doch selbst abgesehen hat: welchen Nutzen diese Geschichten haben mögen für die Besserung des Lebens, und ob ihnen hierin die Schauspiele der Dichter gleichstehen.

Ganz allgemein muß es auffallen, daß dieser Aufklärungspolitiker gar kein Auge und keinen Sinn hat für den sozialen Geist, der sich in der gesamten mosaischen Staatsverfassung für alle Zeiten befruchtend erwiesen hat, und ebensowenig für die im Sozialismus wurzelnde antiklerikale und antiaristokratische Politik der Propheten. Der englische Puritanismus mußte ihn schon darüber aufgeklärt haben. Sein politischer Formalismus aber entspricht seiner publizistischen Tendenz, in der er aufgeht, über die auch seine Ethik ihn nicht hinausblicken läßt. Leben nach der Vernunft! das ist die Losung. Und das ist sein einziges Ideal, auf dessen relative Verwirklichung seine politischen Gedanken hinzielen. Die Kirche muß als ein Staat im Staate bekämpft werden. Sie hat ihren geschichtlichen Ursprung in der altjüdischen Theokratie. Daher muß die Bibel bekämpft werden, in welcher Kirche und Staat identisch sind. So sieht er nach seinen Definitionen das Problem der menschlichen Kultur an. Er sieht nicht, daß die religiösen und die politischen Dinge in der Vergangenheit ganz anders lagen, und daß daher die alte religiöse Literatur ganz anders zu beurteilen ist. Und wie es mit der Bibel steht, so auch mit dem ganzen Judentum. Im alten Israel herrscht der Priester, im späteren das Zeremo-

[1]) Vulgus eas tantum historias, quae maxime eorum animos ad obedientiam et devotionem movere possunt, scire tenetur (20).

[2]) Quare si quis historias S. Scripturae legerit, eisque in omnibus fidem habuerit, nec tamen ad doctrinam, quam ipsa iisdem docere intendit, attenderit, nec vitam emendaverit, perinde ipsi est, ac si Alcoranum aut Poetarum fabulas Scenicas aut saltem communia Chronica ea attentione, qua vulgus solet, legisset (20, 21).

nialgesetz. Das Judentum hat kein Lebensrecht vor dem wahren Leben.

Bei diesem zentralen Mangel an Verständnis des Judentums kann es denn auch beinahe schon nicht mehr Wunder nehmen, daß ihm ein *Hauptbedenken* gegen seine ganze Theorie nicht aufgestiegen ist. *Eine entscheidende Gegeninstanz gegen dieselbe bildet der Begriff des Noachiden.*

Während Spinoza durchgängig von dem Gedanken beherrscht wird, die gesamte jüdische Lehre sei von Mose ab gar keine Religion, weil sie keine allgemeine natürliche Moral enthalte, sie sei nur eine Sammlung von Gesetzen für den jüdischen Staat, hat der Rabbinismus den Begriff eines *Bekenners der natürlichen Religion* geschaffen und ausgebildet. Nichts Anderes, nichts Geringeres ist der „*Sohn Noahs*" (בן נח).

Während sonst im *Naturrecht*, alter wie neuerer Zeit, nur der Begriff dieses Rechtes auftaucht, das in der römischen Spätzeit im Völkerrechte zu einer politischen Anwendung gelangte, ist in der rabbinischen Theologie des jüdischen Staates der persönliche Wert eines Anhängers der natürlichen Religion entstanden und mit aller Kasuistik ausgebildet worden. Nicht die philosophische Theorie, noch das Völkerrecht mit seinen Anlässen in der Erweiterung des *römischen Bürgerrechts* haben im Talmud diesen naturrechtlichen Grundbegriff hervorgerufen, sondern die homogene Entwicklung des *Menschenbegriffs* im jüdischen Monotheismus führte auf ihn. Von Anfang an bildet der *Fremdling* eine Hauptfigur des religiösen Problems. „*Eine* Thora sei euch, dem Fremdling wie dem Eingeborenen im Lande" (2. M. 12, 49). *Thora* bedeutet hier ganz buchstäblich das *Gesetz* und das *Recht* des Staates. So hat das alte Fremdenrecht schon den Partikularismus des altjüdischen Staates gesprengt. Der prophetische Gott lag dem mosaischen im Blute; die messianische Menschheit hat ihren Keim in dem gleichberechtigten Fremdling. Diesen Fremdling hat der Talmud zum Sohne Noahs entwickelt.

Betrachten wir zunächst aus dem Gesichtspunkte der *natürlichen Religion* diesen neuen Begriff. In ihm wird ein Gegensatz ausgesprochen gegenüber der *Offenbarung*. Diese ist zunächst den Israeliten allein geworden, und von ihnen soll

sie den Völkern der Erde mitgeteilt werden. Im Sohne Noahs kündigt sich daher eine Korrektur dieses Offenbarungsbegriffes an. Nicht erst am Sinai ist die Offenbarung erfolgt, sondern schon dem Noah hat Gott sich offenbart, und Mose selbst hat nachträglich diese Offenbarung verkündet. Das ist eine große, tiefsinnige Idee des unzweideutigen, universellen Humanismus. Nicht mit Mose erst wird der religiöse Mensch geboren; er ist schon seit Noah vorhanden. Und diese natürliche Religion hat der wahre Gott selbst eingerichtet.

Daher sind die Naturrechtslehrer der damaligen neueren Zeit allesamt voll Begeisterung für diesen Begriff, in England insbesondere Johann Selden[1]), und in den Niederlanden Hugo Grotius. Nur der rabbinisch gelehrte Spinoza kommt nicht auf den Gedanken, daß die sieben Gebote der Söhne Noahs (die außer dem Verbot des Götzendienstes, der ohnehin mit Unsittlichkeiten verknüpft ist, und dem Verbote der Gotteslästerung im jüdischen Lande nur sittliche Vorschriften enthält, wie das Verbot des Mordes, der Blutschande, des Raubes, des Essens eines Gliedes von einem lebendigen Tiere, und an der Spitze derselben die Einrichtung einer Gerichtsverfassung!) einen absoluten Widerspruch gegen sein ganzes Gebäude enthalten. Dieses Ignorieren ist schlechterdings ein psychologisches Rätsel.

Es wäre durchaus nur ein solches, wenn es sich nicht anders auflöste. Nach dem Satze nämlich, den wir kennengelernt haben, der den Abstand zwischen den biblischen Geschichten und den Anschauungen über den wahren Lebenswandel dartut, sagt er plötzlich: „Die Juden sind freilich ganz der entgegengesetzten Meinung. Sie behaupten, die wahren Anschauungen und der wahre Lebenswandel helfe nichts zur Seligkeit, solange die Menschen sie bloß dem natürlichen Lichte verdanken, und nicht den dem Mose geoffenbarten Lehren. Dies nämlich wagt Maimonides . . . offen zu behaupten“ (107)[2]). Und darauf bringt

---

[1]) Joh. Selden, De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum (1665).

[2]) At Judaei contra plane sentiunt, statuunt enim, veras opiniones, veramque vivendi rationem nihil prodesse ad beatitudinem, quamdiu homines eas ex solo lumine naturali amplectuntur et non ut documenta Mosi prophetice revelata: hoc enim Maimonides . . . aperte his verbis audet affirmare (21). Maimon. c. 8. Regum lege 11.

er hebräisch die Stelle aus dem Kodex des Maimonides mit lateinischer Übersetzung. Sie lautet:

כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ואינו מחכמיהם.

„Jeder, der die sieben Gebote annimmt und sie gewissenhaft beobachtet, gehört zu den Frommen der Völker der Welt, und hat Anteil am ewigen Leben; und zwar sofern er sie annimmt und beobachtet, weil Gott sie in der Thora befohlen und uns durch unseren Lehrer Mose bekanntgegeben hat, daß die Söhne Noahs ehedem (d. h. vor der Offenbarung) dazu verpflichtet wurden. Wer aber sie nur auf Entscheidung der Vernunft beobachtet, der ist nicht ein Fremdling-Beisaß und gehört nicht zu den Frommen der Völker der Welt, noch zu ihren Weisen“ (21).

Hier ist vor allem zu bemerken, daß die angezogene Stelle nicht die einzige in dem Kodex des Maimonides ist, die hiervon handelt. Zwei andere finden sich: 1. Hilch. Teschuba cap. 3, 5.

וכן חסידי א״ה יש להם חלק לעה״ב

„Und ebenso (sc. wie Israel) haben die Frommen der Völker der Welt Anteil am ewigen Leben.“ 2. Hilch. Eduth cap. 11, 10. An beiden Stellen findet sich die Einschränkung nicht, noch irgend eine andere.

Ferner ist hiergegen schon von Joël[1]) eingewendet worden, daß Spinoza eine falsche Lesart benutzt hat, daß aber eine andere das Prädikat eines „Weisen der Völker der Welt“ nicht ebenfalls ausschließt, sondern nur die Frommen der Völker der Welt. Diese Lesart bezeichnet der dem Texte des Kodex auf jeder Seite beigedruckte Kommentar, den niemand übersieht, der den Text liest, und den jeder Leser des Textes zu Hilfe zu ziehen pflegt, als den richtigen.

Überdies erklärt dieser Kommentar die Ansicht des Mai-

[1]) Spinozas Th.-pol. Tr. (1870), S. 56, Hist. Beitr. zur Philosophie. Ferner hat Joël auch darauf hingewiesen, daß die richtige Lesart sich findet in einem nur 24 Quartseiten enthaltenden Büchlein, Kebod Elohim, das Spinoza hierbei zitiert, als die Ansicht des Maimonides bestätigend, — wodurch er nur beweist, daß ihm die Tatsache nicht unbekannt war, wie Maimonides hier keineswegs die rabbinische Lehre vertritt. Daher zieht er ein Buch ohne jegliche Autorität herbei.

monides als eine *individuelle*, die nicht durch die Quellen beglaubigt werde.

Van Vloten und Land haben demgemäß auch die Stelle im Text verbessert. Beil. S. 146.

Man sieht zunächst hier ganz deutlich, daß Spinoza durch den jedem schriftkundigen Juden geläufigen Gedanken, der seine ganze Theorie umstürzt, in der Tat auch gemahnt worden ist. Aber anstatt demgemäß seine Theorie zu revidieren, sucht er vielmehr diesen Ehrenpfeiler des rabbinischen Judentums zu vereiteln, indem er, noch verstärkt durch eine falsche Lesart, *eine* Stelle im Kodex des Maimonides heranzieht, um durch sie jene Gegeninstanz zu erschüttern. So beweist diese Anführung, daß er an den *Sohn Noahs* gedacht hat, daß er ihn aber durch eine, wie immer große, so doch vereinzelte, spätjüdische Autorität und zudem durch unvollständige Verhörung derselben glaubte zunichte machen zu können.

Bei der Widerlegung dieses Trugschlusses wollen wir nun aber dem Spinoza selbst folgen, indem wir uns zunächst an die Autorität des großen Lehrers Maimonides halten. Wir fragen daher: Wie konnte gerade *er* diese einschränkende Entscheidung an dieser Stelle treffen, die nicht bloß geeignet scheinen könnte, den fundamentalen Begriff des Noachiden um seine naturrechtliche Bedeutung zu bringen, sondern auch deswegen, weil er an *dieser Stelle seiner eigenen Lehre widerspricht*? Diese Stelle ist, wie gesagt, nur eine von *dreien*, an denen Maimonides dem Noachiden die Seligkeit zuspricht. *Und an den beiden anderen Stellen geschieht dies unbedingt* und ohne die Einschränkung, die nur an der einen *dritten* Stelle bei ihm sich vorfindet.

Wir fragen gar nicht mehr: Wie konnte Spinoza bei seiner Beherrschung dieser Quellen, wie konnte er die beiden übergehen, und nur die eine heranziehen, um sie in seinem Sinne auszubeuten? Spinoza fragen wir in solcher Richtung des Denkens und des Forschens überhaupt nicht mehr. Wir fragen unsern aufrichtigen Verfechter des religiösen Rationalismus, wie es ihm geschehen konnte, daß er von seinem Grundgedanken, den er an zwei Stellen zu der entscheidenden, für alle Entwicklung der jüdischen Religion epochemachenden Formulierung gebracht hatte, an dieser Stelle abwich?

Die Abweichung dürfte sich aus dem Zusammenhang, dem die drei Stellen angehören, zur Befriedigung dieser auf Maimonides gerichteten Frage wenigstens aufklären lassen. An jenen beiden anderen Stellen nämlich handelt es sich nur um den allgemein *religiösen* Begriff des *Noachiden*, für den Maimonides aus der Diskussion des Talmud (Tr. Sanhedrin 105, b) nach dem einen der beiden Talmudlehrer seinerseits die Entscheidung getroffen hat. An jenen beiden Stellen also handelt es sich nur um das große *religiöse* Problem, ob auch dem Noachiden, wie dem Israeliten, die *Seligkeit* zuzuerkennen sei. Es ist ein hohes Verdienst des Maimonides, daß er den Gedanken des Talmud in Gemäßheit der an anderen Stellen ausgesprochenen Ansicht auch hier zu dieser definitiven Entscheidung hinausgeführt hat: *die Seligkeit ist nicht abhängig von dem Glauben und der Befolgung des Gesetzes Moses*, sondern ihrer ist auch derjenige teilhaftig, der nur die *allgemeinen Gebote der natürlichen Moral* anerkennt und befolgt.

An der *dritten* Stelle jedoch handelt es sich nicht um diese moralische Legitimation des Noachiden, sondern um den *Beisaßfremdling* und sein Recht als Bewohner des jüdischen Landes. Es heißt da ausdrücklich: „an jedem Orte". Während nun Maimonides an den beiden anderen Stellen, in dem Kapitel von der Reue und Buße und in dem Kapitel vom Zeugnis, seine Autorität als rabbinischer Dezisor in die Wagschale geworfen hatte, mußte er hier, wo ein staatsrechtliches Prinzip in dem des *Beisaßfremdlings* in Frage kam, wo es sich also nicht mehr nur um die *naturrechtliche* Theorie, sofern sie in dem Anrecht auf *Seligkeit* zum *religiösen* Ausdruck kommt, sondern wo es sich um das aktuelle *Staatsbürgerrecht* handelt, seine Theorie einschränken, wenn sie nicht überhaupt zu Falle kommen sollte.

Zu fragen bliebe hier nur noch, ob diese Einschränkung nicht doch wiederum seine Theorie aufhebt.

Hiergegen ist nun aber zu bedenken, daß zwischen dem Noachiden und dem Fremdlingbeisaß keineswegs eine absolute *Identität* bestehen dürfte. Schon weil der Noachide ein theoretischer, der Beisaßfremdling ein politischer Begriff ist. Bei der *Relativität* aber, der jene sittlichen Vorschriften des Noachiden in der alten Welt unterworfen waren, wie z. B. die *Blut-*

schande und der Götzendienst selbst, für den man vielfach euhemeristische Rechtfertigung suchte, mußte Maimonides, als Staatsrechtslehrer, der ja diese ganze Kasuistik nur als reine Theorie, die zu seiner Zeit bereits keine praktische Anwendung mehr haben konnte, in seiner talmudischen Kodifikation ausführte, sein religiöser Liberalismus zu heftigen politischen und juristischen Bedenken aufregen.

So kann man es vielleicht erklären, daß er die Einschränkung zu seiner eigenen Beschwichtigung erfand, wie sie selbst ja anerkannterweise seine eigene Erfindung ist, um das theoretische Recht und den sittlichen Bestand des jüdischen Staates nicht dem Frevel des Götzendienstes und der Blutschande preiszugeben. Der Noachide, der Beisaßfremdling werden will, sollte daher erst die Sicherung geben, daß er die sieben Gebote nicht aus seiner freien Vernunft, die jeden Tag diesen sittlichen Begriffen von relativer Geltung gegenüber zu anderen Entschließungen kommen kann, übernehme, sondern daß er sie als jüdisches Staatsgesetz auf sich nehme. Dann erst wird der jüdische Staat, der doch nicht nur als das Asyl von Freidenkern gedacht werden darf, in seinem sittlichen Bestande vor Erschütterungen gesichert sein. In den „maimonidischen Anmerkungen" z. St. heißt es auch: „Wer die noachidischen Gebote als Fremdling-Beisaß übernimmt". So hebt Maimonides selbst den Unterschied hervor.

Und nun bedenke man auch, daß die Übernahme der sieben Gebote unter dieser Form eines göttlichen Gebots keineswegs zugleich den Glauben an dieses göttliche Gebot einschließt; denn alsdann wären aus den sieben Geboten mindestens acht geworden. Die Übernahme ist überhaupt nicht die eines Glaubenssatzes, sondern die einer politischen Verpflichtung. Man könnte sich denken, daß der Beisaßfremdling diese Formel unter Anführungszeichen stellt. So glauben es die Israeliten, könnte der Beisaßfremdling denken, aber ich will den Inhalt dieses Glaubens mit dieser Begründung mir nur als praktische Pflicht auferlegen. Ich binde mich auf das Gesetz und auf seine Begründung, so daß ich die Befolgung des Gesetzes nicht von einer anderen Begründung abhängig machen darf. Aber immer handelt es sich nur um die Befolgung, keineswegs um den Glauben an den Grund des Gesetzes.

Nochmals aber wollen wir bedenken, ein wie großer Schritt

selbst mit dieser einschränkenden Annahme durch diese Entscheidung in der Entwicklung der religiösen Aufklärung vollzogen wird. Der Nicht-Israelit soll, um die Rechte des israelitischen Vollbürgers zu erlangen, nur die Verpflichtung der sieben Gebote auf sich nehmen, und zwar, nach Maimonides alleinstehender Ansicht, mit dem Hinzufügen der Anerkennung, daß nach Annahme der Juden der Gott der Juden schon durch Mose ihm zu diesem Rechte verholfen habe. Er soll sich damit nicht abfinden wollen, daß diese Gebote, deren Anzahl schwankt, nur der freien Vernunft zu verdanken seien.

Von aller politischen Rücksicht indessen abgesehen, geht der jüdische Gedanke in seiner theoretischen Allgemeinheit davon aus, daß der Lehre Moses schon diese Vertretung der Vernunft zugesprochen werde. Der Fremdling braucht dies nicht zu glauben, aber für die jüdische Religion ist der Gedanke von fundamentaler Kraft: Mose hat nicht allein für das Volk Israel gesorgt, sondern vor und nach Noah für die Völker, die, wenn sie nicht Kinder Israels sind, so doch Söhne Noahs sein sollen. Und als solche werden sie der Seligkeit teilhaft, die der Ausdruck religiöser Ebenbürtigkeit ist.

Durch die Heranziehung nur der einen Maimonidesstelle von den dreien hat Spinoza sich nicht nur in seine Seele schauen lassen, sondern sie wird allezeit als das Bollwerk erkannt werden, mit dem seine ganze historische, politische, religiöse Theorie des jüdischen Staates und der jüdischen Religion sich selbst zur Widerlegung bringt.

Das 6. Kapitel, das „von den Wundern" handelt, bedarf nicht genauerer Analyse. Gott ist ja gleich der Natur, daher sind die Naturgesetze sein Wille und seine Ordnung, die daher „fest und unwandelbar" ist (131). Und die Naturgesetze sind „so vollkommen . . ., daß ihnen weder etwas hinzugefügt, noch von ihnen weggenommen werden kann". Dies ist von den Naturgesetzen aber nur bildlich zu verstehen; ihrem logischen Charakter entspricht es nicht. Die Wunder müssen daher nur als „natürliche Dinge"[1]) erklärt werden.

[1]) Naturam fixum atque immutabilem ordinem servare; . . . Legesque Naturae adeo perfectas et fertiles esse, ut iis nihil addi neque detrahi possit . . . sequitur, miracula res naturales fuisse (36).

Das 7. Kapitel handelt „von der Auslegung der Schrift“. Der pantheistische Begriff der Natur bildet auch hier den leitenden Gesichtspunkt. „Die Methode der Schrifterklärung unterscheidet sich in nichts von der Methode der Naturerklärung, sondern stimmt vollkommen mit ihr überein“ (135) [1]). Hier macht sich aber zugleich der Einfluß Bacons im Unterschiede von Descartes geltend. „Die Methode der Naturerklärung besteht in der Hauptsache darin, eine Naturgeschichte zusammenzustellen, aus der man dann ... die Definition der Naturdinge ableitet, ebenso ist es zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus den sicheren Daten und Prinzipien den Sinn der Verfasser ... abzuleiten“. In diesem Sinne will er die Schrift nur aus sich selbst erklären.

Und diesen Grundsatz bringt er auch zur Anwendung auf die Sittenlehren, die „zwar aus Gemeinbegriffen bewiesen werden können; daß die Schrift sie aber lehrt, kann nicht aus ihnen bewiesen, sondern eben nur aus der Schrift entnommen werden“ (136) [2]).

Was nun die Geschichte der Schrift betrifft, so ist ihr Gegenstand zunächst die Sprache, in welcher die Bücher der Schrift geschrieben sind.

Auch die des Neuen Testaments „tragen doch hebräischen Charakter“ [3]). Ferner müssen die Aussprüche eines jeden Buches zusammenstehen und geordnet werden. Das ist durchaus wieder Bakonische Induktion. „Der Sinn ist bloß aus dem Sprachgebrauch zu ermitteln“, keineswegs aus der Vernunft selbst. „Er

[1]) Methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi Naturam, sed cum ea prorsus convenire (38).

[2]) Nam sicuti methodus interpretandi Naturam in hoc potissimum consistit, in concilianda scilicet historia Naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus, sic etiam ad Scripturam interpretandam necesse est ejus sinceram historiam adornare, et ex ea tanquam ex certis datis et principiis mentem authorum Scripturae legitimis consequentiis concludere ... Quare cognitio horum omnium ... ab ipsa Scriptura sola peti debet: sicuti cognitio Naturae ab ipsa Natura ... Quod ad documenta moralia ... attinet, etsi ipsa ex notionibus communibus demonstrari possunt, non potest tamen ex iisdem demonstrari, Scripturam eadem docere, sed hoc ex sola ipsa Scriptura constare potest (38, 39).

[3]) Hebraizant tamen.

zitiert als Beispiel: Gott sei ein Feuer oder er sei eifervoll. Da „an keiner Stelle Mose lehrt, Gott sei frei von Leidenschaften oder Gemütsbewegungen, so dürfen wir daraus offenbar schließen, daß Mose das selbst geglaubt hat, oder wenigstens hat lehren wollen, so sehr dieser Ausspruch nach unserer Ansicht der Vernunft widerstreitet“ [1]. So wird die Schrift gegen den Sinn des Monotheismus ausgelegt.

Dennoch aber darf und soll später, wenn einmal die Schrift scheinbar aus sich selbst klar geworden sein soll, alsdann erst „der Sinn der Propheten“ erforscht werden; als ob nicht diesem Sinne bereits die voraufgehende methodische Bearbeitung präjudiziert hätte. Wenn einmal festgestellt ist, daß Gott nicht frei von Leidenschaften sei, so wird hinterher der Sinn der Propheten schwerlich zu ermitteln sein. Dennoch werden Universalien in Analogie zu denen der Natur festgestellt. Wiederum wird unterschieden das Dasein des Einen Gottes von seiner Vorsehung: „Dieses und Ähnliches lehrt die Schrift nicht ausdrücklich und als ewige Wahrheiten“ (141) [2]. So wird die Schrift ihres eigentlichen Sinnes und Gehaltes beraubt.

Nach Anführung von weiteren Beispielen geht Spinoza zur Kritik entgegengesetzter Auffassungsweisen über, und da ist es besonders wieder Maimonides, der in aller Bestimmtheit sein Widerpart ist. Dieser setzt die Kontrolle für die Auslegung der Schrift in die Vernunft. Und nun führt Spinoza das denkwürdige Beispiel an, in dem Maimonides rückhaltlos die äußerste Konsequenz seiner rationalistischen Schrifterklärung vollzogen hat: nämlich an der Schöpfungslehre der Schrift. An sich erklärt Maimonides an der angezogenen Stelle die Schöpfung für ebenso der Vernunft widersprechend, wie die körperlichen Ausdrücke von Gott. Diese aber lassen sich durch die Vernunft beseitigen. „Für die Ewigkeit der Welt hingegen läßt sich kein Beweis erbringen, und so ist es auch nicht nötig,

[1]) Quamdiu sensum Scripturae quaerimus, ne ratiocinio nostro . . . praeoccupemus, sed . . . ille ex solo linguae usu erit investigandus . . . Quod Deus sit ignis et quod Deus sit zelotypus, quam clarissimae sunt, quamdiu ad solam verborum significationem attendimus . . . tametsi respectu veritatis et Rationis obscurissimae sunt (40).

[2]) Haec et similia Scriptura ex professo et tanquam aeternam doctrinam non docet (42).

der Schrift Gewalt anzutun" (156)[1]. Dies sage Maimonides, der also auch die Schöpfung in die Ewigkeit umgedeutet haben würde, wenn Aristoteles dies bewiesen hätte. Solchen Steigerungen des rationalistischen Absolutismus sucht er zu wehren durch „das gemeinsame natürliche Licht", mithin doch wieder durch die Vernunft, die noch immer daher eine konkretere Norm bildet als die angebliche Schrift selbst.

Es ist interessant, zu sehen, wie Spinoza dieser philosophischen Bestrebung gegenüber gegen die Philosophie in die Waffen ruft. Das Volk müßte sich nach jener Methode „hinsichtlich der Schrift nur auf die Autorität und das Zeugnis der Philosophie verlassen können . . . Das wäre freilich eine ganz neue Kirchenautorität und eine ganz neue Art von Priestern oder Päpsten"[2]. Aber diese Päpste sind die Philosophen; ist das nun etwa dasselbe?

Es ist keine wahrhafte Förderung der Aufklärung, wenn mit dieser Konsequenz, nach dieser Methode die Philosophie von der Theologie abgetrennt wird. Hierbei wird die Philosophie auch von der Philologie abgetrennt. Und damit wird endlich auch die Moral, als der Hauptinhalt der Schrift, nur in erbaulichen Zweideutigkeiten anerkannt, und was das Schlimmste ist: es wird eine Scheidewand aufgerichtet zwischen der Philosophie und „der natürlichen, allgemeinen Denkfähigkeit der Menschen", nämlich des Vulgus, also auch zwischen der Philosophie und der natürlichen Religion, während die natürliche Religion nur dadurch ewige Wahrheiten enthält, daß sie im Ganzen und im Einzelnen durch die Philosophie bewahrheitet wird.

Die folgenden drei Kapitel sind der Kritik des Alten Testaments gewidmet, denen das 11. Kapitel mit einer kurzen Kritik über die Apostel und ihre Briefe sich anschließt.

Ein wichtiges Ergebnis dieser Bibelkritik, sofern sie nicht als Literaturwerk die Schrift beurteilt, sondern als das Wort Gottes, ist in dem Satze ausgesprochen: „Ich kann mit Bestimmtheit

---

[1]) At mundi aeternitas nulla demonstratione ostenditur; adeoque non est necesse Scripturis vim facere (52).

[2]) Vulgus . . . de Scriptura nihil nisi ex sola authoritate et testimoniis philosophorum admittere poterit . . . quae sane nova esset Eclesiae authoritas, novumque sacerdotum vel Pontificum genus (52/53).

behaupten, daß ich bei den Morallehren keinen Fehler und keine Verschiedenheit der Lesarten gefunden habe, die die Lehren selbst dunkel oder zweifelhaft machen könnten" (192)[1]. Es muß als ein Zeichen seines vorwiegenden Interesses für den Glauben der natürlichen Religion anerkannt werden, daß er in dem Material seiner gründlichen Quellenforschung nicht gänzlich versinkt, sondern den Blick auf den Hauptinhalt der Schrift sich hier wenigstens freigehalten hat.

In dem Kapitel über die Apostel verengt sich wieder die Objektivität. Dies verrät sich schon in Zusätzen und in Widersprüchen. Hier heißt es von den Propheten: sie waren „nicht berufen, allen Völkern zu predigen und zu prophezeien, sondern nur einigen besonderen" (223)[2]. Immerhin heißt es hier nicht, daß sie nur für Israel gesandt worden wären. Von den Aposteln aber schließt er ihre Briefe von der Offenbarung aus, und überweist sie dem natürlichen Licht, mithin enthalten sie reine Moral[3]. Wie verhält sich diese Moral aber zu der Geschichte vom Leben Christi in den Evangelien? „Ferner fällt zwar die Religion, wie sie von den Aposteln gepredigt wurde, indem sie ganz einfach die Geschichte Christi erzählten, nicht in den Bereich der Vernunft". Widerspricht hier die Aussage, die auf Offenbarung beruht, der der Vernunft?

Die Fortsetzung des Satzes aber lautet: „ihr Inhalt aber, der in der Hauptsache, wie die ganze Lehre Christi, aus Lehren der Moral besteht, kann von jedermann vermöge des natürlichen Lichtes angenommen werden" (225)[4]. Es wird also ein Unterschied angestrebt zwischen „der einfachen Erzählung der Geschichte Christi" und der „Hauptsache", welche, „wie die

---

[1]) Hoc certo affirmare possum, me nullam animadvertisse mendam, nec lectionum varietatem, circa moralia documenta, quae ipsa obscura aut dubia reddere possent (72).

[2]) Nam hi non vocati sunt, ut omnibus nationibus praedicarent et prophetarent, sed quibusdam tantum peculiaribus (90).

[3]) Cum itaque statuendum sit, Epistolas Apostolorum a solo Lumine Naturali dictatas fuisse (91).

[4]) Deinde, quamvis Religio, prout ab Apostolis praedicabatur, nempe simplicem Christi historiam narrando, sub Rationem non cadat, ejus tamen summam, quae potissimum documentis moralibus constat, ut tota Christi doctrina, potest unusquisque Lumine naturali facile assequi (ib).

ganze Lehre Christi", die Moral bildet. Diese nur fällt unter das natürliche Licht. Bleibt es denn nun aber bei der Behauptung von der ganzen Lehre Christi? Die Anmerkung schränkt den Satz ein auf die Bergpredigt.

Und im 12. Kapitel über „die Schrift als Gottes Wort" ist noch eine andere Revision in bezug auf den Unterschied der beiden Testamente beachtenswert, insofern dort gesagt wird, daß die Apostel die Religion „als allgemeines Gesetz und bloß kraft des Leidens Christi allen Menschen gepredigt haben" (236) [1]. Die Allgemeinheit wird hier begründet durch das Leiden Christi, dadurch aber unvermeidlich auf den Glauben an dieses Leiden für alle Menschen eingeschränkt.

Immerhin verdient es, auch abgesehen von den Pflichten der Gerechtigkeit bei der Anklage, allein des sachlichen Wertes wegen auch Beachtung, was hier als Grund der Unterscheidung der beiden Testamente angegeben wird. Er „beruht nicht auf einer Verschiedenheit der Lehre, noch darauf, daß sie als Urschriften des Bundes zu gelten hätten, oder endlich, daß die allgemeine Religion, die die natürlichste ist, neu wäre, es sei denn in Hinsicht auf diejenigen Menschen, die sie noch nicht kannten" (236) [2]. Wie verträgt sich aber diese Erklärung, daß zwischen Altem und Neuem Testament keine Verschiedenheit der Lehre bestände, mit dem Grundgedanken, daß dort die Lehre Staatsgesetz, hier allgemeine Moral sei? Sollte auch materiell sich keine Verschiedenheit aus diesem vermeintlichen Unterschiede ergeben müssen?

All dieses Schwanken, Widersprechen, Einschränken, Zurücknehmen und Reservieren sind untrügliche Symptome des unbefriedigten Selbstbewußtseins des Autors. Weiterhin wird ausdrücklich von der Lehre der Liebe gesagt, daß sie „in beiden Testamenten allenthalben nachdrücklich empfohlen wird" (239) [3]. Hiernach wird wiederum der Unterschied der beiden Testamente in dem Hauptpunkte der Liebe aufgehoben. Indessen bliebe für

[1]) tanquam legem catholicam et ex sola vi passionis Christi, omnibus praedicaverunt Apostoli (98).

[2]) At non quod doctrina diversi sint . . . nec denique quod religio catholica, quae maxime naturalis est, nova esset, nisi respectu hominum, qui eam non noverant (ib).

[3]) documentum charitatis, quae ubique in utroque testamento summe commendatur (100).

den Bibelkritiker im innerlichen ebensosehr wie im politischen Sinne die Frage: welches Verhältnis zwischen Liebe und Gerechtigkeit in beiden Testamenten literarisch festzustellen sei.

Die folgenden Kapitel haben wir schon bei dem Begriffe der Religion und ihrem Verhältnis zur Vernunft ausgeschöpft, ebenso das darauf folgende Kapitel über Staat und Recht. Aus dem 17. Kapitel über den „Staat der Hebräer" sind jetzt nur noch einige Sätze zu betrachten.

Aus der Theokratie leitet Spinoza zunächst die Konsequenz ab, daß „die Feinde des Staates Feinde Gottes" seien (299)[1]. Eine weitere Konsequenz betrifft das Verhältnis der jüdischen Vaterlandsliebe zur Frömmigkeit. Beide werden identisch. Die Frömmigkeit aber wurde dadurch „zugleich mit dem Haß gegen die übrigen Völker durch den täglichen Kult so gehegt und gepflegt, daß er ihnen zur zweiten Natur werden mußte ... Es mußte daher aus einer Art von täglicher Anklage ein ständiger Haß entspringen, der tiefer als irgend etwas in der Seele Wurzel fassen konnte. War es doch ein Haß ... der für fromm gehalten wurde ... und einen tieferen und hartnäckigeren Haß kann es nicht geben" (314)[2]. Daher ist ihm der Haß der Völker nur eine „Erwiderung". Und aus diesem Haß leitet Spinoza die Kraft her, mit dem die Hebräer ihr Vaterland pflegten. Ob der Haß, als ein positiver Faktor geltend gemacht, mit seiner Affektenlehre in Einklang steht, soll hier unerörtert bleiben.

Dagegen verdient es Beachtung, daß hier auf einmal diesem Staate soziale Vorzüge zuerkannt werden. Die Bürger hätten in ihm „gleichen Land- und Feldbesitz, wie das Oberhaupt, und jeder war für alle Zeiten Herr seines Anteils" (316)[3]. So werden jetzt diese Gesetze gegen die Armut hervorgehoben; aber

---

[1]) et consequenter hujus imperii hostes, hostes Dei (136).

[2]) Amor Hebraeorum erga patriam non simplex amor, sed pietas erat, quae simul et odium in reliquas nationes ita quotidiano cultu fovebantur et alebantur, ut in naturam verti debuerint ... quo nullum firmius animis haerere potuit: utpote odium ex magna devotione seu pietate ortum, quodque pium credebatur (144).

[3]) nam cives nullibi majore jure bona sua possidebant, quam hujus imperii subditi, qui cum principe aequalem partem terrarum et agrorum habebant, et unusquisque suae partis aeternus dominus erat (145).

hier wieder beschönigt der politische Leitgedanke die Auffassung, daß der Nächste nur der „Mitbürger" sei. Und andere agrarische Sozialgesetze werden wieder zu Zeremonien nivelliert. Auch der Sabbat verschwindet unter diesen.

Im 18. Kapitel werden aus der Verfassung und Geschichte der Hebräer politische Lehrsätze erschlossen. Hier enthüllt sich der Zusammenhang dieser biblischen Forschung mit seiner politisch-publizistischen Tendenz. Die Theokratie läßt die Gefahr erkennen, „rein spekulative Dinge dem göttlichen Recht zu unterstellen" (329)[1]. Ferner aber wird hier die Warnung vor der Einsetzung eines Monarchen durch die Betrachtung verschärft, daß seine Absetzung nicht nur gefährlich und ungerecht, sondern auch nutzlos sei. Dies wird durch neuere Beispiele begründet.

Das 19. Kapitel bringt den positiven Grundsatz, daß Glauben und Kultus der Kompetenz des Staates unterliege.

Bei den Anführungen aus dem Alten Testament für diese Omnipotenz des jüdischen Staates findet sich wiederum ein schier unbegreifliches Beispiel seiner literarischen Moralität. Er führt die Bergpredigt an in dem Satze: „Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind" (341)[2]. So festgebannt ist er in dem Gedanken der Gleichheit von religionsfremd und staatsfremd und -feind, daß er nicht bloß die unzählig vielen Gesetze über die Rechtsgleichheit des Fremdlings ignoriert, sondern auch kein besseres Wissen darüber sich anfechten läßt, daß der in der Bergpredigt angezogene Satz von dem Haß des Feindes dem ganzen Alten Testament unbekannt ist.

Hätte er dagegen, wie es einer innerlichen Bibelforschung zukommt, auch nur auf die moralisch-poetische Stellung geachtet, welche im Pentateuch und in den Propheten der Fremdling einnimmt, so würde freilich seine ganze Theorie ihren Stützpunkt verloren haben, aber er wäre dann auch vor der Konsequenz bewahrt geblieben, die hier als letzter Schluß der Weisheit her-

---

[1]) quam periculosum sit ad jus divinum referre res mere speculativas (153).

[2]) et ideo iis dictum fuit: dilige proximum tuum, et odio habe inimicum tuum (160). (!)

auskommt: „das alles zeigt ganz offenbar, daß die Religion sich immer nach dem Interesse des Staates gerichtet hat“ [1]). Die Fremdengesetzgebung im alten Israel war jedoch vielmehr ein Bestandteil des Monotheismus, und der Noachide bildet die gleichartige Fortsetzung dieser religiösen Politik.

Das philosophische Endurteil über den theologisch-politischen Traktat hängt von dem über die Ethik ab. Auf diesen Zusammenhang gehen wir hier nicht ein. Auch des Urteils über den persönlichen Charakter Spinozas haben wir uns möglichst zu enthalten befleißigt. Nichts ist mißlicher und schwieriger als das Urteil über den moralischen Charakter eines literarischen Autors, vollends über den Charakter eines Mannes von ausgebreiteter kultureller Einwirkung. Wir haben auch gar nicht über den Menschen zu urteilen, sondern nur über seine Lehre und über seine gelehrten Arbeiten. Von seinen Lebzeiten her schwankt sein moralisches, eigentlich auch sein geistiges Charakterbild in der Literatur der Theologie, wie der Philosophie. In jüngster Zeit erst sind neue Schwierigkeiten hinzugekommen durch die Kenntnis von Spinozas Anteilnahme an der aktuellen Politik.

Indessen ist ja in der Anführung und Beleuchtung religiöser und politischer Ansichten ein moralisches Urteil über den Autor unausweichlich und immer zwischen den Zeilen unvermeidlich enthalten. Jeder Mensch liest jede Schrift mit seinem wissenschaftlichen, religiösen, politischen Urteil, zumal eine Schrift, welche die Bibel untersucht und den Wert der beiden Testamente prüft. Der Christ darf dabei immer Christ bleiben: ein Höheres als das Christentum, als die Lehre Christi darf es für den Kulturmenschen nicht geben. Alle Philosophen der christlichen Welt haben diesen Leitsatz der inneren Geschichte der Kultur durch ihr Beispiel anerkannt und bezeugt. Mit diesem Selbstbewußtsein haben auch die Araber für den Islam philosophiert, so die Juden für die Bibel.

Spinoza ist der erste Philosoph, der, ohne positiven persönlichen Anteil an seiner angestammten Religion, sie zu beurteilen und sie zu verurteilen sich bewogen fühlt. Und es ist nicht die Verwerfung aller Religion überhaupt, die er mit der Verwerfung des Judentums verbindet, sondern, ohne es anzunehmen und

[1]) Quae omnia evidentissime ostendunt, religionem reipublicae utilitati accomodatam semper fuisse (161).

sich zu ihm zu bekennen, gibt er der Lehre Christi den Vorzug vor dem jüdischen Monotheismus. Im Geiste Christi gibt er dem Pantheismus den Vorzug vor dem Monotheismus. Und aus diesem Gedanken heraus interpretiert er das Neue Testament als allgemeine Religion, während dem Alten die Allgemeinheit fehle. Dann kann sie freilich nicht Religion sein, und es ist nur ein kleiner Schritt, den alsdann seine Bibelforschung tut, daß die jüdische Religion vielmehr nur jüdische Staatslehre sei.

So vollendet sich bei ihm die Vernichtung der Religion, aus der er hervorgegangen, aus der er ursprünglich seine religiösen Kenntnisse und Unterweisungen und seine ersten sittlichen Anregungen empfangen hat.

Dieser, aller Aufklärung und Toleranz widerstreitenden, allen seinen religiösen Wert vernichtenden Absage gegen das Judentum war, lange vor dem Banne, seine Entfremdung vorangegangen. Und auch hier zeigt sich praktisch dieselbe Zweideutigkeit seiner Stellung, wie wir sie theoretisch fanden. Er sucht nicht etwa den Verkehr von Freigeistern, wenn es deren dort zu Lande gab, sondern er befreundet sich intim mit einer religiösen Sekte, die zwar in den Fragen der Bibelauffassung freiere Ansichten aufkommen ließ, dogmatisch aber durchaus auf einem orthodoxen Standpunkt der christlichen Glaubenslehre sich bewegte. Und sogar kirchlich waren sie in ihrer Disziplin gebunden. „Das Kleinod der Kirche ist der Bann.“ Das war die Losung jener Sekte, mit der Spinoza intimen häuslichen Verkehr pflegte, bevor die Juden, die so oft durch Denunzianten harte Schicksale über sich ergehen lassen mußten, zur Exkommunikation eines der Ihrigen schritten, auf dessen Abkunft, dessen Geist, dessen Gelehrsamkeit sie die größten Hoffnungen gesetzt hatten.

Das Verdikt, das Spinoza über das Judentum gefällt hat, ist in der bisherigen Literatur noch nicht gerecht beurteilt worden. Wenn ein Christ die Lehre Christi verwerfen würde, so hätte er sich selbst sein moralisches Grab gegraben. Charakteristisch ist dafür in der neueren Zeit, wie man sich mit Nietzsche abfindet. Ein namhafter Theologe hat ihn so gedeutet: Nietzsche sucht den Übermenschen, also sucht er Christus. So wird über den Antichrist der Schleier gebreitet, und die historische Ausnahme ist verschwunden. Wenn Spinoza dagegen mit der lieblosesten Härte nicht nur seinen Stamm ver-

ächtlich macht — in denselben Tagen, in denen Rembrandt in seiner Gasse wohnt und die Idealität des Judentypus verewigt —, sondern auch den Einzigen Gott verstümmelt, dessen Bekenntnis der Grund war, der ihn selbst mit seinem Vater Portugal und der Inquisition entfliehen hieß, so meldet sich keine Stimme gegen diesen menschlich unbegreiflichen Verrat. So gibt es dafür nur die eine höchlichst willkommene Erklärung, daß endlich einmal ein Jude von Bedeutung seine Verstocktheit aufgegeben habe; als ob die Abtrünnigen in irgendeinem Zeitalter gefehlt hätten, und als ob Spinoza selbst seine Unschlüssigkeit nicht dennoch dadurch erkennbar gemacht hätte, daß er den Übertritt dennoch unterlassen hat, mehr noch dadurch, daß er die Hauptsätze des christlichen Dogmas als ihm unbegreiflich erklärte, und mit der Quadratur des Zirkels sie verglich. Dennoch hat er Christus über Mose gestellt, über Mose und über die Propheten. Das allein genügt schon, wenngleich er immer Reservationen hinzugefügt hat; wenngleich es vielmehr sonnenklar immer sein mußte, daß er Christus immer nur in der Illusion des Pantheismus gedacht hat. Gleichviel, es kommt nicht auf die Modifikation an; nur die Tatsache in aller Stumpfheit und Isoliertheit wird hochgehalten. Die angeborene Religion hat er verworfen, seinen eigenen Stamm hat er verwerflich gemacht: er ist ein Charakter, der von der jüdischen Verstocktheit sich losgerungen, zur Freiheit des Geistes sich erhoben hat. Zu welcher Freiheit? Etwa zu der über die Religion? Das ist nicht die Meinung. Seine Befreiung bezieht sich auf den unerträglichen Monotheismus, durch den das Judentum immerfort von den idealsten Auffassungen des Christentums sich unterscheiden will, sich unterscheiden zu sollen als seine geschichtliche Aufgabe nach wie vor auf sich nimmt.

So ist es zu verstehen, daß innerhalb der protestantischen Kultur seit Kant, aber sehr gegen dessen philosophische Ansicht, Spinoza zu einem Fahnenträger wurde. Es hat seinen guten Grund, daß Moses Mendelssohn sich über die Insinuation zu Tode ärgerte, sein Freund Lessing sei Spinozist gewesen, ohne daß er darum gewußt hätte. Es hat noch tieferen und innerlichst schädigenden Grund, daß Friedrich Heinrich Jacobi, der gefährlichste Gegner der Aufklärung und der kritischen Philosophie, Philosophie schlechthin als gleichbedeutend

erklärt hat mit Spinozismus. Gegen ihn trat Kant auf, der zwar von Spinoza die gelehrte Ansicht annahm, daß das Judentum nur Staatslehre und daher gar keine Religion sei, in seiner philosophischen Aufrichtigkeit aber, nicht nur in seiner systematischen Überlegenheit gegen Spinoza immer Mißbehagen, Verdacht und Unwillen hatte.

Nun kamen aber alsbald die Romantiker, für die die Religion nicht mehr in der „bloßen Vernunft“ enthalten bleiben sollte, sondern welche das Christentum trotz allem Protestantismus und allem skeptischen Idealismus dennoch in seinen dogmatischen Grundvesten behaupten wollten. Da kam ihnen der Pantheismus gelegen und sie nutzten ihn gründlich aus; aber er sollte durchaus nicht als Auflösung des Christentums verstanden werden, sondern vielmehr nur als seine philosophische Begründung, wie von einer Vorstufe her. Schleiermacher selbst ging bis zum Äußersten in seiner schwärmerischen Huldigung für Spinoza, solange er die Reden über die Religion gegen ihre Verächter schrieb, in denen es keine Verbindung zu seiner Glaubenslehre geben dürfte.

Von allen Seiten wird die Kanonisierung Spinozas in der neueren Zeit erklärlich. Wie sollte da der Gedanke und das Interesse an der Frage aufkommen, ob und wie Spinoza seiner angestammten Religion Recht oder Unrecht getan habe. Noch ungünstiger liegt die Sache für das allgemeine wissenschaftliche Urteil und Gewissen. David Friedrich Strauß hat den Satz über Christus aus einem Briefe Spinozas zum Motto seines „Lebens Jesu“ erwählt.

Die Bibelforschung hat nun zwar inzwischen erkannt und zur allgemeinen Anerkennung gebracht, daß Spinoza auch nicht die leiseste Ahnung von den eigentlichen Urhebern des Judentums, von den Propheten gehabt habe. Sein Verdienst liegt bei der Bibelkritik nur in dem Gebiet der philologischen Quellenuntersuchung, aber der Geist der Sache war ihm nicht im geringsten aufgegangen, um nicht zu sagen, er habe ihn von sich verscheucht. Und nun handelt es sich bei dieser Sache nicht um eine literarische Frage, sondern, was sich aus den angestellten Erwägungen ergibt, es wurde dieses Buch zu dem Bekenntniswerk eines Kronzeugen, der vermöge seiner philosophischen Genialität und seiner

Fachgelehrsamkeit im Gebiete des Judentums eine unwidersprechliche Autorität besitzt.

So wurde dieses Buch über die Philosophie und ihre innerlichste Entwicklung hinaus zu einem Leitmotiv der allgemeinen Literatur. Das hat Heine mit seinem echten Judenschmerze gut erkannt. Und die schöne Literatur selbst leidet unter diesem Zauber der pantheistischen Blendung, abgesehen von der Schädigung, die sie der religiösen Wahrhaftigkeit durch dieses zweideutige Spiel mit Gott und Mensch zufügte. Daß in einer Zeit, in welcher die protestantische Kathedertheologie in der neuen Charakteristik des israelitischen Prophetismus so große Leistungen der Forschung und der Klärung hervorbrachte, zugleich der Judenhaß seine Orgien feiern konnte, das wäre unerklärlich, wenn nicht innerlich, wie äußerlich, der böse Dämon Spinozas jene Atmosphäre noch immer vergiftete. Die Kernsprüche, in denen Spinoza seines Rachehasses gegen die Juden sich entlud, finden sich noch heute fast wörtlich in den Tageszeitungen jener politischen Richtungen.

Da darf dann wohl, ich möchte sagen dürfen, für jeden Leser, wie für mich selbst, die Frage entstehen, ob denn niemand sonst in demselben, wie immer zurückgehaltenen, Zorne oder Unwillen über Spinoza als literarischen Charakter geurteilt hat. Und so seien denn hier schließlich die Äußerungen angeführt, die ein Mann, der auf Grund der genauesten Quellenuntersuchung das Leben Spinozas beschrieben hat, ein Mann, der allgemein anerkannt ist als Forscher von einem strengen Gleichmut der Beobachtung, der Tatsachensammlung, der Beurteilung, der Gesinnung, der wissenschaftlichen und der religiösen Überzeugungen überhaupt, der sich sein Leben hindurch mit Spinoza beschäftigt hat, der zudem alle jüdischen Quellen ebenso als Fachgelehrter beherrscht hat, wie die allgemeinen der Religion und der Philosophie — was Freudenthal über Spinoza gedacht und geurteilt hat.

Wenn wir nun die Charakteristik Freudenthals über Spinoza richtig würdigen wollen, so ist vor allem der Standpunkt seiner religiösen Beurteilung ein ganz allgemeiner, kein konfessioneller. Spinoza hat nach ihm in diesem Traktat der Religion „keinen Abbruch" getan (166)[1]. Auch unterscheidet er nicht die An-

[1]) J. Freudenthal, Leben und Lehre Spinozas. Bd. I: Das Leben Spinozas (1904).

passung eines Bibelwortes an den Pantheismus von dessen eigentlichem Sinn. Er sagt sogar: „An keiner Stelle des Traktates bekämpft er die biblische Lehre von Gott“. Dem widerspricht aber die Ansicht von der Bedeutung des einzigen Gottes bei Mose. Demnach können wir auch dem Satze nicht zustimmen, er habe sich „niemals zu ungeziemenden und ungerechten Ausdrücken über die Offenbarung Gottes hinreißen lassen“. Auch die Fiktion einer „übernatürlichen Erkenntnis“ für die Prophetie ist ein Mißverständnis der Ironie, die hier mitspricht, wie denn überhaupt Freudenthal das Dämonische im Charakter Spinozas entgangen ist.

Er hebt die Verwandtschaft Spinozas mit den Menoniten, Kollegianten und Sozinianern in den religiösen Anschauungen hervor. „Aber trotzdem bleibt der Zwischenraum unter den genannten Sekten unausfüllbar . . . wie fern steht doch Spinozas pantheistische Philosophie allen solchen Anschauungen! Er spottet der Extravaganzen dieser Schwärmer.“ Indessen muß doch auch Freudenthal zugestehen: „Der Traktat lehrt nichts anderes als die übrigen Schriften, nur nicht mit der Klarheit und Unumwundenheit, der wir sonst bei Spinoza begegnen“ (171). Von der Christologie heißt es: „er wolle nicht von ihr sprechen, sie auch nicht in Abrede stellen; aber er begreife sie nicht. Aus seinen Briefen aber erfahren wir, daß er sie geradezu für widersinnig erklärt hat“. Dennoch bemüht sich Freudenthal, die Sympathie und Pietät Spinozas für das Christentum zu erweisen.

Nichtsdestoweniger verschleiert er nicht die Unklarheit in der ganzen Stilverfassung Spinozas. „Denn der Wortlaut der Schrift, in der er sich am ausführlichsten über Religion und Theologie ausgesprochen hat, der theologisch-politische Traktat, ist oft dunkel und irreführend. Nicht selten scheint Spinoza zu behaupten, was er später zurücknimmt, nicht selten anzuerkennen, was er an anderen Orten leugnet. Bisweilen zweifeln wir, ob er in eigenem oder in fremdem Namen spricht. Oft gebraucht er bekannte Ausdrücke in einem von ihm erst gegebenen Sinne . . . und nicht immer gibt er deutlich und bestimmt an, was er unter diesen Worten versteht“ (175). Unter den Gründen, die Freudenthal für all dieses anführt, sei der letzte hervorgehoben: „Darum übt er

scharfe Kritik an den Büchern des Alten Testamentes, macht aber vor dem Neuen Testament Halt, angeblich weil er des Griechischen nicht mächtig ist“ (176). Dies braucht indessen nicht gerade ein Vorwand zu sein; wenn er nur in der vergleichenden Charakteristik beider Testamente sich Besonnenheit und Gerechtigkeit auferlegt hätte.

Nun aber macht Freudenthal auch persönliche Motive im Charakter und Temperament Spinozas geltend. „Er hat neben anderen wertvollen Eigenschaften auch ein tiefes Friedensbedürfnis von seinen Vorfahren geerbt. Das waren nicht streitlustige Krieger, sondern unglückselige Dulder . . ., so verloren sie die Wehrhaftigkeit und den Kampfesmut alter Zeiten“ (117). Auch hier muß ich widersprechen. Die Philosophen des Mittelalters haben mit tapferem Freimut gegen Islam und Christentum ihre Religion hochgehalten. Spinoza erst ist es, der „Behutsamkeit“ und „Vorsicht anwendet, die bisweilen zu weit geht“ (178). „Vorsichtig“ (caute) war auch die Inschrift seines Siegelrings. „Man darf diese Behutsamkeit Furchtsamkeit nennen“. Dennoch habe er durch seinen Angriff auf die reformierten Prediger gezeigt, „daß seine Tapferkeit größer war als seine Vorsicht. Aber es ist freilich ein Gemisch von Mut und Furchtsamkeit, von Tapferkeit und Ängstlichkeit in ihm“. Freudenthal stellt hier Kant über Spinoza; aber es ist nicht richtig, daß „nur Fanatiker der Wahrheit . . . den Mut haben, unter allen Umständen die Wahrheit zu sagen“. Es ist nicht richtig, daß in jener Zeit die freiesten Geister gezwungen worden seien, „die Wahrheit zu verschweigen und zu verleugnen“ (179). Man denke nur an Jean Bodin, der nicht bloß in seinem Heptaplomeres die schwersten Angriffe gegen das Christentum gerichtet, sondern zugleich die größte Verherrlichung dem Judentum gewidmet hat. Es muß auffällig erscheinen, daß diese Schrift, die Leibniz und Thomasius gekannt haben, die in den weitesten Kreisen damals verbreitet war, dem Spinoza unbekannt geblieben sein sollte.

Nach vielen wichtigen sachlichen Erwägungen heißt es dann: „Zunächst verkennt man seinen Charakter durchaus, wenn man ihm vor allem Zartheit und Weichheit des Gefühles beilegt“ (197). Hier setzt die Charakterschilderung richtig ein. „Spinoza ist von Natur gut . . . aber er

ist kein Gefühlsmensch . . . so groß ist die Macht des Intellektes, daß bisweilen eine gewisse Nüchternheit und Kälte in seinem Wesen hervortritt.“ Hiermit wird seine ästhetische Stumpfheit in Verbindung gebracht. Es sei ihm aber doch nicht gelungen, „sein Gefühlsleben ganz dem Intellekt zu unterwerfen. Er ist von Haus aus nicht frei von ungestümen Gemütsbewegungen . . . er selbst hat uns berichtet, daß er sich in seiner Jugend vom Glanze des Reichtums, der Ehre und der Sündenlust habe blenden lassen“ (198) . . . „nie aber ist in ihm das weltfremde Ideal des stoischen Weisen verwirklicht worden“. „Schmerz und Zorn, Abneigung und Furcht stören bisweilen das Gleichgewicht seiner Seele . . . unter der Decke nüchternen Denkens aber brennt auch in dieser Zeit (sc. in seinen Mannesjahren) noch ein Feuer, das bisweilen mit gewaltigem Ungestüm hervorbricht . . . Mit einer Heftigkeit, die bei dem so mild urteilenden Spinoza doppelt auffällig erscheint, wendet er sich gegen die Kleinlichkeit der Rabbiner, die Träume der Kabbalisten, die Spitzfindigkeiten der Scholastiker . . . ‚Die Rabbiner sind wahnsinnig, die Bibelerklärer träumen, erdichten Falsches . . . die Scholastiker scheinen gewissermaßen nach dem Irrtum zu streben und das Unsinnigste zu erdenken.‘ „Das sind einige der Kraftausdrücke, in denen Spinoza seinem Zorn über falsche Richtungen der Theologie und Philosophie Luft macht.“

„Auch für seine persönlichen Gegner hat er oft ähnliche Worte . . . Hat er, der so reich an Liebe war, auch dem Hasse Raum gegeben? Man könnte versucht sein, das anzunehmen, wenn man sich vergegenwärtigt, mit welcher abstoßenden Härte er, wie über seine Gegner, so über die breite Masse des Volkes, in dessen Mitte er wohnte, und über den Volksstamm, aus dem er hervorgegangen ist, urteilt.“ Von der großen Menge glaubt er, „daß sie Frömmigkeit, Gottesfurcht und Seelenstärke lediglich als Lasten ansehe, die man nach dem Tode abwerfe und für die man seinen Lohn zu empfangen habe . . . Daß das Volk, das er so hart tadelt . . . ein tapferes, arbeitsames, vaterlandliebendes, glaubens- und willensstarkes Volk war, beachtete er nicht . . . Mit gleicher Schärfe beurteilt er Eigenschaften, Geschichte und Schriften des jüdischen Volkes. Seine Fehler und Irrungen deckt er mit schonungs-

loser Grausamkeit auf, für seine *Vorzüge* aber hat er *kein Auge*. Er, der so vieles am Alten Testament zu tadeln hat, *findet kein Wort für die Erhabenheit der Prophetenreden, für die Gedankenfülle Hiobs, die innige Frömmigkeit der Psalmen*. Eine *Abneigung*, die ihn gegen die guten Seiten seiner Stammesgenossen *blind* macht, muß ihn beherrscht haben, wenn er sich zu ihrer *Herabsetzung* auf die *Verleumdungen der Samaritaner* und die Gehässigkeiten des über die Verhältnisse der Juden schlecht unterrichteten *Tacitus* beruft; wenn er, der ausgezeichnete Kenner der Bibel, dem Alten Testament das Gebot des *Feindeshasses aufbürdet*, weil es ihm im Evangelium Matthäi *fälschlich* zugeschrieben wird; wenn er für die *wunderbare Erhaltung* des jüdischen Volkes keine anderen Ursachen gefunden hat als den Haß der Völker und das Zeichen der Beschneidung" (200).

Er habe sich „von *ängstlicher Vorsicht*, von *Menschenfurcht* leiten lassen". „Und trotz allen oft bewährten Mutes soll er von *unmännlicher Furcht* nicht frei gewesen sein. Das ist allerdings die hier vertretene Meinung. Es ist *ein Vorurteil, ihn als einen Heiligen anzusehen*" (S. 201). Freudenthal gibt sich alsdann zwar Mühe, ihn damit zu verteidigen, daß er sagt: „Heilige gibt es auf Erden nicht." Aber es macht doch einen Unterschied, woran und worin man sich als unheilig erwiesen hat. Und besonders störend ist bei dieser Ungerechtigkeit seines literarischen Urteils „*die Furcht*, die dem theologisch-politischen Traktat seine eigentümliche Farbe gegeben hat" (202). Die Furcht hat ihn zu zweierlei Maß am Alten und Neuen Testament getrieben.

Zwei Momente fallen dabei gegen ihn in die Wagschale: die Verachtung des gemeinen *Volkes* und der widerwärtige Haß gegen die *Juden*. „Er urteilt mit einseitiger Schroffheit über das niedere Volk Hollands." Und dafür können durchaus nicht *Jan Steens* oder *Ostades* Bilder zum Beweise dienen. „Mit derselben *Herbheit* und *Einseitigkeit* übte er am *jüdischen* Volke Kritik . . . dem Gefühle aber, aus dem alle diese *harten* und zum Teil *ungerechten* Äußerungen hervorgegangen sind, gebe man keinen falschen Namen. Man nenne die Mißachtung seiner Gegner, seiner Volks- und Stammesge-

nossen nicht Haß. Seiner Abneigung gegen sie fehlte jede Spur des Strebens, sie zu schädigen, ohne das wirklicher Haß nicht gedacht werden kann" (203). Hier kann ich Freudenthal nicht ganz zustimmen. Haß kann erstlich vielleicht auch ohne das Streben zu schädigen gedacht werden. Ferner aber wird dieses Streben bei einem geistig hochstehenden Manne nicht ausgeschaltet, wenn er nicht auch die Gefahr der Schädigung bedacht und Vorsorge gegen sie getroffen hat. Es konnte vielmehr Spinoza bei der oberflächlichsten Überlegung bei dem Überlesen seiner Worte gar kein Zweifel darüber aufkommen, daß seine aus der Schrift und aus dem Kultus hergeleiteten Urteile von größtem unmittelbaren Schaden für die Juden werden könnten. Es genügt nicht, um den Haß zu verneinen, die positive Absicht der Schädigung auszuschließen; bei der Frage des Judentums und der Juden genügt schon der Mangel an Vorsicht, um den Haß zu beweisen, zumal wenn dieser Mangel in so erstaunlicher Weise vorhanden war. Nimmt man hinzu, was Freudenthal anderwärts sagt: „Das Neue Testament ferner schonte seine Kritik mit auffälliger Behutsamkeit. Auch die Dogmen des Christentums griff er nicht unmittelbar an" (244), und ferner: „Was Spinoza über Offenbarung und Prophetie lehrt, hat er mit bewußter Absicht in Halbdunkel gehüllt" (217), so darf man wohl auch auf Grund dieser behutsamen Beurteilung zum mindesten sagen, daß er gegen Juden und Judentum in einer unnatürlichen Verfassung des Geistes und des Gemütes sich befunden hat.

Ich könnte ebenso sagen: des Gemütes und des Geistes, und somit auf diese Steigerung des Hauptgewicht legen. Denn wie man bei einem großen Denker sicherlich zu einem richtigen Urteil erst dann gelangt, wenn man von allen Nebenumständen absieht und im Fundament des Geistes selbst eine Erklärung gefunden hat, so scheint die Sache auch bei Spinoza zu liegen.

Der große Bibelforscher hat kein Verständnis gefunden für den Prophetismus. Daher konnte er sich so leicht in die Christologie von seinem Pantheismus aus hineinlenken lassen, weil ihm der prophetische Messianismus mit seiner Zukunft der Menschheit gar nicht zur Einsicht gekommen ist. Das ist ein schlimmes Zeichen für den Formalismus des Pantheismus, dem es genug ist, Gott und

Natur gleichzusetzen, und der flugs auch den Menschen zum Gott macht; den aber die Sorge nicht anficht, was aus den Menschen und den Völkern auf Erden werden mag; für den es keine Zukunft der Menschheit geben kann, weil das „gemeine Volk“ niemals zu einer innerlichen Moralität heranreifen, niemals zu einer echten Erkenntnis erwachsen kann.

Auch diese *Differenzenz zwischen Religion und Philosophie* gehört in die intellektuelle Struktur dieses *Pantheismus der angeblichen Aufklärung*. Während die *universelle Humanität* die Aufhebung der Schranke fordert zwischen der Erkenntnis der Philosophen und der Religion des gemeinen Volkes, wie der alte Messianismus in seiner Sprache diese Forderung formuliert hat, bleibt Spinoza in dem aristokratischen Vorurteil befangen, von dem er, nach der aktuellen Tendenz seiner Staatsschrift, nur äußerlich abweicht, die er aber im politischen Traktat mit allem Nachdruck und ohne den leisesten Zweifel verteidigt.

Die intellektuellen Motive sind damit noch nicht erschöpft. Es ist ein typisches Zeichen der *Aufklärung*, wie sie *vor der deutschen* Aufklärung beschaffen war, obschon sie diese vorbereitete: daß dieser *Gegensatz zwischen Erkenntnis und Bildung der Religion gegenüber* bestehen blieb, und daher auch mehr oder weniger hart und bestimmt der zwischen den *höheren und niederen Volksklassen*. Es wäre zu untersuchen, ob sich ein solcher Gedanke bei *Herder*, bei *Lessing*, bei *Moses Mendelssohn* findet; bei *Kant* ist er unmöglich. Wenn aber die *religiöse Aufklärung* nicht vom echten, wahrhaften, überzeugten *sozialen Universalismus* durchdrungen ist, so bleibt die Freigeisterei nur ein Aufruhr gegen die Religion, die von solchen Stürmen im Glase Wasser nicht erschüttert wird; der aber nur weiter geholfen werden kann durch die eigenen lebendigen Kräfte, die nur aus ihr selbst geschöpft, die aber nur in Wirksamkeit gesetzt werden können, wenn Wissenschaft und Philosophie in diesen Quellengrund eintreten und ihn *ausnahmslos für alle Menschen* lebendig und fruchtbar machen.

Wir müssen dagegen hier besonders an *Fichte* denken, der in den niederen Ständen die tiefsten Volkskräfte erkannte und für die allgemeine Regeneration von Volk und Menschheit

gerade sie aufrief. Unsere deutsche Aufklärung geht schon in Kant über in den wissenschaftlichen Idealismus. Seine Publizistik ist die Wetterscheide zwischen Aufklärung und wissenschaftlicher Philosophie, so in religiöser, wie in politischer Hinsicht. Es ist auch von hier aus durchaus verständlich, daß Kant von Spinoza sich abgestoßen fühlte.

Es tut also gar nicht not, daß wir uns einer unmaßgeblichen Seelenkunde anmaßten, um Spinozas Seelenwesen zu durchschauen. Es genügt, sein Geisteswesen auf eine klare Formel zu bringen. Ihm fehlte jede innere Disposition zum wissenschaftlichen Idealismus. Er hat keine Spur des Verständnisses für Platon; und was er von Descartes gelernt und angenommen hat, betrifft nur die scholastische Schwäche, mit der jener wahrhaft Große mit dem Ausgang seines Jahrhunderts zusammenhängt, an dessen Statt er selbst unter den ersten das neue Zeitalter der „neuen Wissenschaft" heraufführt. Spinoza ist nicht Cartesianer im Geiste Descartes', als des neuen Idealisten von der Gewißheit der Erkenntnis und der auf ihr begründeten Natur: Spinoza ist Scholastiker mit den neuen Formeln von Natur, Notwendigkeit und Naturgesetz. Und er ist Scholastiker im besten Sinne, insofern er von dem ontologischen Gottesbegriffe ausgeht und bei ihm stehen bleibt.

Seine Befangenheit im scholastischen Denken beweist er nicht allein durch den Formalismus seines terminologischen Aufbaues, sondern gerade lebendiger noch durch seine Teilnahmlosigkeit gegenüber dem modernen Problem von Recht und Staat. Charakteristisch ist hier auch seine englische Gefolgschaft, wie bei dem Problem des Gesetzes gegenüber Bacon, so hier zu Hobbes. Welche Differenzen immer dabei zu erkennen sein mögen, in der Hauptsache bleibt er, wie er die Gesetze auf Induktion zurückführt, so beim Recht auf der Macht stehen. Für die englische Revolution hat er keine Bewunderung: es sei ja schließlich doch alles beim alten geblieben. Er hat kein Auge für die in den Untergründen des Staatslebens wühlenden, schaffenden Volkskräfte. Von hier erst könnte man glauben sagen zu dürfen: weil sein Herz ihn nicht dahin treibt, diese ewigen, diese wahrhaft schaffenden tiefsten Kräfte zu erahnen und zu erspähen.

Spinoza bildet für die neuere Geschichte des Judentums das schwerste Hemmnis und daher ein großes Mißgeschick. Denn seit Lessing und Herder ihn auf den Schild hoben, nachdem bis dahin die Christen aller Parteien, nicht allein die dogmatischen Fanatiker, sondern nicht minder auch Leibniz und Thomasius ihn verworfen hatten, ist er mit seinem Traktat die authentische Quelle des biblischen und rabbinischen Judentums für die neuere Welt geworden. Unschuldigerweise hat Moses Mendelssohn zur falschen Beurteilung des Judentums mitgewirkt. Aber er hat diese unbeabsichtigte Bestätigung Spinozas reichlich wieder wett gemacht durch das Gute und Richtige, was er mit seiner Gelehrsamkeit und seiner tieferen und wahrhaften Aufklärung zum Verständnis des Judentums geleistet hat. Spinoza bleibt daher der eigentliche Ankläger des Judentums vor der christlichen Welt.

Und dennoch möchte ich sagen dürfen: dieser große Feind, der aus uns hervorgegangen, zeugt wider seinen Willen am besten für uns. Mit Ansichten, wie wir sie als das geistige Grundgerüst Spinozas kennengelernt haben, ist keine Liebe und kein Verständnis des Judentums zu gewinnen. Es kann nun zwar begriffen werden, daß Mystiker von der Transzendenz des einzigen Gottes nicht befriedigt werden. Dagegen hat die Geschichte gelehrt, daß der Pantheismus an sich nicht im Widerspruch steht zum Monotheismus. Das hat Mendelssohn sehr richtig schon gegen Jacobi ausgesprochen. Aber schlechterdings unvereinbar ist mit dem lebendigen, persönlichen Judentum der vollständige Defekt des Prophetismus, die vollständige innerliche Verhältnislosigkeit zum messianischen Zukunftsgedanken der Menschheit und zu seinen Wurzeln, die in der mosaischen Sozialgesetzgebung gelegen sind. Wer diese, wie den Sabbat, schlechthin zu den Zeremonien rechnet, nicht aber zum „wahren Lebenswandel“, der deklariert an seinem Beispiel den Unterschied von Bibelkritik und Religionsphilosophie. Daß das Sabbatgesetz in der Wiederholung des Dekalogs verändert ist, das merkt er an; er hat aber keinen Sinn dafür, zu zeigen, worin diese Änderung besteht. Und

---

[1]) Vgl. Jul. Guttmann, Kant und das Judentum S. 50 f.

aus seinem Mißverhältnis zum Prophetismus erklärt sich ebendasselbe zur Innigkeit, zur Poesie, zur Religion der Psalmen. Und wem die Psalmen das Herz nicht erweicht haben, der versteht das jüdische Gebet nicht. Und ohne den Kompaß des jüdischen Gebetes kann man die ganze Geschichte der Juden nicht verstehen.

So erklärt sich aus diesem Grundmangel seines sittlich-religiösen Wesens nicht bloß die Falschheit seiner Urteile nebst der Grausamkeit ihrer Formulierung, sondern von vornherein auch die ganze Komposition so heterogener Elemente, wie wir sie als die einzelnen Aufgaben dieses Traktates kennengelernt haben.

Wie er den Staat in der Aristokratie festlegt, und die Religion in einem natürlichen Glauben, der unabänderlich der philosophischen Einsicht ermangelt, so konnte er sich anschicken, das Alte Testament nicht nur auf seine Abfassung zu untersuchen, sondern auch und hauptsächlich seine Lehren von Religion und Staat, von Israel und den Völkern, von Gerechtigkeit und Seligkeit in einem Buchzusammenhang mit jenen theoretischen Fragen von Staat und Religion zu beleuchten und zu beurteilen. Wer die Propheten ausschließlich nur nach Christus verstehen kann, der kann freilich Mose nicht in und an sich verstanden haben. Und wer Mose und die Propheten nicht in ihrer Eigenart verstanden hat, für den muß auch in seiner ferneren Geschichte das Judentum ein Rätsel bleiben, das nur durch den Haß der Völker, als Erwiderung des religiös geforderten Hasses (!) der Juden, verständlich wird.

Den Noachiden hat er unterdrückt: in dessen staatsrechtlicher Figur der allgemeine Gedanke der natürlichen Religion als der Grundgedanke des jüdischen Monotheismus zur wundersamen Erscheinung gekommen ist.

Anmerkungen

1. Das Problem der jüdischen Sittenlehre
Eine Kritik von Lazarus' Ethik des Judentums

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 43 (1899), 385—400, 433—449.

Lazarus nimmt auf diese Kritik Bezug in dem Vorwort (S. XXXIX) zu dem aus seinem Nachlaß herausgegebenen zweiten Bande seiner Ethik, indem er Cohens Kritik mit der eines Antisemiten im Antisemitischen Jahrbuch zusammenstellt und hinzufügt: „Die beiden Herren mögen sehr verschieden voneinander sein, meinem Werke gegenüber sind sie durchaus par nobile fratrum."

2. Autonomie und Freiheit

In: Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann. Hrg. von Brann und Rosenthal. Breslau 1900. S. 675—682. Auch als S.-A.: Breslau, Schottländer, 1900. 8⁰, 8 S.

3. Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch

Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. 3 (1900) S. 75—132.

S. 52 Zu dem Abschnitt über „Die Nächstenliebe" vergleiche man die Aufsätze im ersten Band: I 145 ff., I 175 ff., I 182 ff.

S. 65 „Ritschl": vgl. Anmerkung zu I 81.

4. Religion und Sittlichkeit
Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie

Zuerst in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. 10 (1907), S. 98—171 (übrigens mit einem kleinen Vorbehalt der Redaktion). Dann als selbständige Broschüre, vermehrt um ein Vorwort und eine kurze Voranstellung: Berlin, Poppelauer, 1907. 8⁰, 79 S.

Unserem Abdruck ist der Text der Broschüre zugrunde gelegt.

Die Schrift fand weitgehende Beachtung, mehr noch von christlicher als von jüdischer Seite: Wilhelm Herrmann in einem Aufsatz „Lage und Aufgabe der evangel. Dogmatik" und Bornhausen über „Die Ethik und der historische Jesus", beide im 3. Heft der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1907, 181 u. ö.; 215 ff.; Theolog. Literaturzeitung 1907, 562 (Niebergall; scharf ablehnend vom christl. Standpunkt); Theologisches

Literaturblatt 1908, 452 (Fr. Walther; antisemitisch); Theolog. Revue 1908, 122 (J. Margreth); Theolog. Rundschau 1908, 33 (M. Scheibe); Christliche Welt 1911, 1002 (Fiebig; „das innerste Leben einer jüdischen Seele, das sich in dieser Schrift ausspricht und unser mitfühlendes Verständnis erheischt“); Religion und Geisteskultur 1908, 176/7; Evangelische Freiheit 1907, 490; Die deutsche Schule 1907, 583/5 (Görland); Neue Freie Presse v. 27. 9. 1908 u. a.

Von jüdischer Seite vgl. man Jüdisches Literaturblatt (Rahmer) 1907, 33; Frankfurter Israelit. Familienblatt 1907 (28. Juni); Im deutschen Reich 1907, 385. —

Für eine Neuauflage hatte Cohen beabsichtigt, die Schrift entsprechend den von ihm neugewonnenen Anschauungen über das Verhältnis von Ethik und Religion umzuarbeiten.

5. Das Gottesreich

In: Soziale Ethik im Judentum. Zur fünften Hauptversammlung in Hamburg 1913. Hrg. vom Verband der Deutschen Juden. Frankfurt (Kauffmann), 1913. S. 120—127.

6. Der heilige Geist

In: Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns. Hrg. vom Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Leipzig (Fock) 1915. S. 1—21.

Man vergleiche hierzu das Kapitel VII der „Religion der Vernunft“.

7. Die ethischen und die historischen Motive der Religion

Neue Jüdische Monatshefte, 25. Dezember 1916 (Heft 6), S. 166—169.

8. Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 61 (1917), S. 356—366.

Vergleiche die Anmerkungen zu II 86; II 419; II 446.

9. Die Einheit des Herzens bei Bachja

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 54 (1910), S. 481—490.

Monatsschrift 1910, 348 ff. hatte Bacher unter der Überschrift: Die „Einheit des Herzens“ und „Die Einheit der Handlung“, anknüpfend an eine Stelle in Cohens Vortrag „Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum“ (in dieser Sammlung I 291), Cohens Auffassung des Begriffes „Einheit des Herzens“ bei Bachja vom philologischen Standpunkte aus einer Kritik unterzogen. Darauf antwortete Cohen mit diesem Aufsatze.

Bacher erwiderte noch einmal im gleichen Jahrgang der Monatsschrift S. 730 ff.

10. Charakteristik der Ethik Maimunis

In: Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. Schriften hrg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Bd. 1. Leipzig (Fock) 1908. 8°, VIII, 495 S., S. 63 bis 134. Auch als S.-A. Leipzig (Fock) 1908. 8°, 72 S.

11. Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum

Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 18 (1915), S. 56—150.

Eine Anzeige des Jahrbuchs mit besonderer Hervorhebung von Cohens Spinozaaufsatz findet sich in der Literarischen Rundschau, Beilage zum Berliner Tageblatt vom 21. Juni 1915; sowie in „Der Israelit“ 19. April 1917 (Unna). Neuerdings wird sich mit dem Aufsatz eine Abhandlung von Leo Strauß „Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas“ im laufenden Jahrgang 1924 des „Juden“ beschäftigen.

Cohen über Spinoza in den Bänden dieser Sammlung (chronologisch geordnet):

II 2, 4 ff., 9 f., 18, 23 ff., 28 ff. (1867); II 97, 472 (1880); III 8 (1899); III 39, 85 (1900); I 11 (1907); III 250 (1908); I 284 ff., 294 (1910); I 42, 54 f., 57 (1914); II 257, III 192 (1915); I 95, II 202, III 205 (1917). Erwähnungen noch I 77, 83; II 110; III 48, 132.

